

BX
4827
. R5
S35
1888



BX 4827 .R5 S35 1888
Schmidt, Wilhelm.
Die Gefahren der
Ritschl'schen Theologie

Die
Gefahren der Ritschl'schen Theologie
für die Kirche.

Von
Dr. **Wilh. Schmidt**,
Pfarrer in Cürtow b. Kleeberg, N/D.

Vortrag
auf der Berliner Pastoral-Konferenz am 31. Mai 1888 gehalten
und auf deren Antrag gedruckt.

Separat-Abzug aus der Evang. Kirchenzeitung.

Berlin 1888.
Verlag von Wiegandt u. Grieben.

So wenig der hochverehrliche Vorstand durch die Formulirung des Themas, in der er mir die Behandlung desselben an- und aufgetragen hat: „Die Gefahren der Ritschl'schen Theologie für die Kirche,“ einen Zweifel darüber läßt, wie er selbst zu der Sache steht: so wollen Sie doch daraus, meine Herren, keinen Anlaß zu der Besorgniß nehmen, es sei auf eine tendenziöse Darstellung der fraglichen Lehre abgesehen oder eine solche von mir zu erwarten. Ich bin sowohl bei der Wahl als bei der Formulirung des Themas völlig unbetheiligt gewesen. Beides ist an mich als ein Datum herangetreten, und ich habe einfach ein motivirtes Botum darüber abzugeben und damit die Discussion einzuleiten.

Ein motivirtes Botum, m. G.! Einem bloßen Verdikt würde selbst das altbewährte Ansehen dieser Versammlung den hinreichenden Nachdruck nicht zu geben vermögen. Theologische Ueberzeugungen müssen erworben werden. Sonst bleiben sie ein äußerlicher Besitz von evangelisch gemessen zweifelhaftem Werth und für die Entscheidung einer Controverse ohne alles Gewicht.

Das meint Fabri, wenn er in seiner kirchenpolitischen Betrachtung zu Ende des Kulturkampfes „Wie weiter?“ 1887 sagt: „Das Studium der evangelischen Theologie verträgt keine Dressur!“ und so will es verstanden werden, wenn ich hinzufüge: die theologische Arbeit kein unfehlbares kirchliches Lehramt. Ein Aburtheilen über theologische

Fragen und erst recht über den Glaubensstand ihrer Vertreter ohne eignes Ringen nach der Wahrheit als der Wahrheit müßte eine Verständigung, um die es jeder und zumal der theologischen Discussion letztlich zu thun sein soll, eher erschweren als befördern.

Ob und inwieweit Professor Albrecht Nitschl in Göttingen, Prorektor der Georgia Augusta bei ihrem vorjährigen Jubelfeste, Grund zu der Klage (Vorrede zur 2. Aufl. der „Christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Band III) hat, er befinde sich in einer ähnlichen Lage, wie der Prophet Jeremias, dessen Gegner sprachen: „Kommt her und laßt uns ihn mit der Zunge todtschlagen und nicht Acht geben auf alle seine Worte!“ (Jer. 18, 18), habe ich nicht zu untersuchen und noch weniger zu entscheiden. Aber daß, wer das Wort über seine Theologie nimmt, diesem Vorwurf nicht verfallt, hat er ein gutes Recht, zu verlangen. Und nicht minder wird er erwarten dürfen, daß das Achtgeben auf alle seine Worte auf dem Wege eines willigen Sichverfertens in seine Gedankengänge vor sich gehe und man sich aufrichtig bemühe, im ehrlichen Ringen um und nach dem Wahrheitsbesitz sich mit ihm auseinanderzusetzen. Denn so gewiß, zumal wir evangelischen Christen, die Wahrheit nicht erst zu entdecken brauchen, so gewiß kann der Erwerb derselben — „Was Du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!“ — der eigene Erwerb der Wahrheit immer von Neuem dem Einzelnen so wenig wie irgend einer Zeit erlassen werden.

Es bleibt eine stehende Aufgabe der Kirche, welche den christlichen Glaubensinhalt als die Wahrheit bewußt und lebendig fortzupflanzen hat, sich der Wahrheit als der Wahrheit geistig zu bemächtigen, d. h. dieselbe sowohl nach ihrem inneren Zusammenhang als in ihrer inneren Begründung zu erkennen. Keine Zeit kann das für die

andre leisten, jede muß das Werk wieder für sich vollbringen, so hilfreich ihr auch dabei die Vergangenheit sein mag und so gewiß in ihrer Arbeit eine Continuität Statt findet. Denn jede Zeit muß die Gewißheit von der Wahrheit als der Wahrheit wieder selbst erwerben, um sie zu haben, daher auch auf den ihren Wahrheits Sinn befriedigenden Wegen (J. M. Dorner „System der christl. Glaubenslehre,“ S. 6).

Eine besondere Aufforderung zu ruhig sachlicher Prüfung muß aber für den vorliegenden Fall in dem Umstande gesehen werden, daß es sich einerseits um eine Schule handelt, welche durch den unbestreitbar tiefgehenden Einfluß, den sie in der deutschen Theologie gewonnen, durch die Zahl der akademischen Lehrstühle, die sie bereits inne hat, und der entschlossenen Anhänger, die sie findet, immerhin einen nicht zu unterschätzenden Grad von Anziehungskraft und Lebensfähigkeit und kein geringes Maß von Berührungspunkten mit dem modernen Denken und den darin angedeuteten Aufgaben der Gegenwart für die Theologie bewiesen hat, und daß andererseits das Für und Wider ziemlich lebhaft, um nicht zu sagen, laut wird.

Das grundlegende, exclusiv fachtheologische, dreibändige Werk: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,“ welches in den Jahren 1870/74 in einem dogmenhistorischen, einem biblisch-theologischen und einem dogmatischen Theil erschien, durfte in den Jahren 1882/83 zum 2. Mal aufgelegt werden. „Der Unterricht in der christlichen Religion,“ ursprünglich im J. 1875 in der Absicht veröffentlicht, der Gymnasialprima zu dienen, hat zwar diesen Zweck nur in ganz vereinzeltten Fällen erreicht, dagegen die Beachtung des eigentlich theologischen Bildungsfreies so sehr gefunden, daß die 1. Auflage binnen 6 Jahren und die 2. in noch kürzerer Zeit vergriffen worden

ist. Daneben erschien in den Jahren 1880/86 das dreibändige Werk: „Die Geschichte des Pietismus in der reformirten und in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts“ u. im Jahre 1881 „Theologie u. Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr,“ welche Schrift im J. 1887 eine 2. Auflage erlebte. Beweis genug, welches Interesse man der Schule entgegenbringt. Und es fehlt nicht an kleineren Produktionen, welche wie die Vorträge über „Die christliche Vollkommenheit“ 1874, „Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands“ 1874, „Ueber das Gewissen“ 1876, sowie „Drei akademische Reden“ 1887 je an ihrem Theile derselben Sache Hilfsdienste leisten. Aber auch die Schüler sorgen für die literarische Förderung der Sache, und es sind erhebliche Kräfte für sie in Bewegung.

Und nun dem Allen gegenüber unser Thema: „Die Gefahren der Ritschl'schen Theologie für die Kirche!“

I. Die Basis.

Ritschl erzählt (Vorrede zur 1. Aufl. der „christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Band I), im 3. Semester seines akademischen Studiums sei er sich darüber klar geworden, daß er für seine theologische Bildung vor Allem des Verständnisses der christlichen Idee der Versöhnung bedürfe. Specielle Anleitung zu diesem Zwecke habe er damals vergeblich gesucht und sich seit 1857 mit dem Gedanken einer selbständigen Lösung des Problems seiner Jugend getragen. Die veränderte, gegen die herkömmlichen Combinationen neue Fassung dieser mit allem Nachdruck als „Mitte des theologischen Systems“ (I, 1)*)

*) Das grundlegende Werk: „die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ ist in der Folge immer nach seinen verschiedenen Bänden gemeint, wenn schlechtweg I, II oder III mit der betreffenden Seitenzahl citirt wird.

betonten Lehre konnte auf dieses nicht ohne Wirkung bleiben. Sie hat einen von der bisherigen Ueberlieferung abweichenden Aufbau desselben zur Folge gehabt. Dies ist die sozusagen dogmatische Genesis dessen, was man „Ritschl'sche Theologie“ nennt, und wodurch der bisher üblichen Art der Theologie die Zumuthung gestellt wird, „sich reformiren zu lassen“ (I, 2). Unter dem zeitgeschichtlichen Gesichtspunkt könnte man auch von einer philosophischen und von einer apologetischen Genesis sprechen. Denn obgleich Ritschl es mit besonderer Vorliebe hervorhebt und seiner „Theologie“ gut schreibt, daß sie philosophischer Lehnsätze nicht bedürfe und auf sie verzichte: so ist doch die Kant-Loke'sche Erkenntnistheorie so sehr ihre Voraussetzung, daß sie ohne dieselbe gar nicht entworfen, nicht einmal hätte gedacht werden können. Und so souverain Ritschl über die bisherige Apologetik, welche die Gegner auf ihrem Terrain aufsucht, sie mit ihren, den Mitteln der Gegner, d. h. den Mitteln des Welterkennens angreift und auch vor diesem Forum den Nachweis führt, daß die religiösen Gewißheiten mit schlechthin keiner wissenschaftlich wirklich ausgemachten Thatsache in Widerspruch stehen, den Stab bricht (III, 580) und ihr das Prädikat völliger Insufficienz ausstellt (III, 5): so sicher sieht er den christlichen Wahrheitsbesitz principiell vor jeder Möglichkeit eines Konflikts mit der Naturwissenschaft und jeglichem Welterkennen dadurch geschützt und ein für alle Mal geborgen, daß er eine rein theoretische „uninteressirte“ Erkenntniß Gottes als die etwa nothwendige Voraussetzung der Glaubenserkenntniß weder erstrebt (III, 198) noch zuläßt, daß er die Religion und das Welterkennen für verschiedene, im Ganzen auseinandergehende Geistesfunktionen, daß er die Theilung des theologischen Erkenntnißstoffes in vernunftgemäße Sätze und Sätze aus der Offenbarung für eine ungiltige Methode

erklärt (III, 182) und alle Glieder der theologischen Erkenntniß aus dem Standpunkt der christlichen Gemeinde bestimmt (III, 6). Das Welterkennen hat in der Religion kein Haus- und Heimathsrecht mehr. Was wir glauben, hat schlechterdings Nichts mit ihm zu thun, sondern gilt für uns als Wahrheit nur auf Grund unsrer Veröhnung mit Gott (III, 580). Der Offenbarungswerth Christi ist der ausschließliche Erkenntnißgrund für alle Daten des Glaubenslebens (I, 6). Darin besteht der neue Grundsatz, die eigenthümliche Methode der Ritschl'schen Theologie (III, 6; „Theologie und Metaphysik“ 57*).

1. Die Ritschl'sche Theologie nach ihrem apologetischen Werth oder Theologie und Welterkennen.

Sehe ich recht, so ist dieses apologetische Interesse das tiefste Motiv der neuen Lehre; und unter diesem Gesichtspunkt erscheint sie als das eigenste Produkt unsrer Zeit. Erst diese mit ihrer rapiden, alle Lebensgebiete umfassenden culturellen Entwicklung hat dem religiösen Denken die Aufgabe in der Schärfe von heute gestellt, sich mit dem, was sich als Ergebnis der Wissenschaft ausgiebt, auseinanderzusetzen. Daß Ritschl eine so große Mühe auf die Gründung einer Schule verwendet hat, läßt wenigstens auch die Deutung zu, daß er die von ihm aufgestellte Lösung der apologetischen Aufgabe der Gegenwart für werthvoll genug hielt, um von da aus eine Reformirung der Theologie anzustreben. Aber daß seine Aufstellung diese Aufgabe gefördert oder gar gelöst habe, vermag ich nicht, nicht im Mindesten zuzugeben.

Ich bin versucht, seine Theologie auf diesen Punkt

*) Die Schrift „Theologie und Metaphysik“ wird von jetzt ab in der Ausg. v. 1881 gemeint, wenn Th. citirt wird.

angesehn eher für einen Rückzug als für eine Lösung, eher für einen Verzicht auf einen befriedigenden Ausgleich zwischen Christenthum und Cultur, als für einen solchen zu halten. Denn sie scheidet, separirt, isolirt die streitenden Parteien, aber versöhnt sie nicht. Wenn das Welterkennen mit Einwänden gegen die christlichen Glaubenssätze kommt, so wird es auf dem Standpunkte Ritschl'scher Theologie nicht durch das Zeugniß von deren Grundlosigkeit überwunden, überzeugt nach der Regel 1. Petr. 3, 15, nach der Weise, wie Paulus die auf den Augenschein gegründeten Angriffe gegen die Auferstehung des Leibes 1. Cor. 15, 36 ff. ad absurdum führt: sondern so wird dem Welterkennen bedeutet, daß die religiösen Gewißheiten nur für den Standpunkt der Gemeinde der Gläubigen gelten (III, 5). Der bisherigen Lehrweise, welche die Theologie nach dem Vorbild der Loci Melancthons in der Reihenfolge der Titel: Theologie, Anthropologie, Christologie und Soteriologie oder aber Soteriologie und Eschatologie ausführt und erst auf der 3. Stufe dieses Gefüges sich auf den Standpunkt der Gemeinde der Gläubigen stellt, wirft Ritschl vor, daß sie vorherrschend durch rein rationale Begriffe von Gott, von der Sünde, von der Erlösung getragen nicht die positive Theologie sei, die wir brauchen und — die sich gegen die Einwendungen aus der allgemeinen Vernunftbildung halten lasse (III, 5); aber sein theologischer Aufbau wird nur dadurch kugelfest dagegen, daß er ihn von vorneherein außerhalb der Schußlinie postirt. Das ist ein *modus vivendi*, aber kein Ausgleich, ein einseitiger Waffenstillstand, aber kein Friede.

Ich verkenne das Wahrheitsmoment nicht, welches in diesem Aufsatz liegt. Die letzte Entscheidung in Glaubensfragen hat nie das formale, rationale Erkennen, und der natürliche Mensch in dem prägnanten Sinne, in dem der

Ausdruck der Schrift geläufig ist, versteht Nichts vom Reiche Gottes. Aber was ihn abhält und dazu untauglich macht, ist nicht sowohl ein, auch nur religiös, uninteressirtes Erkennen als vielmehr ein sehr lebhaftes Interesse, daß er in seiner von Gott abgewendeten Gesinnung nicht durch religiöse Einsichten gestört und beunruhigt werde (Joh. 3, 19. 20). Und was der Herr zu Petrus sagt: „Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel!“, wird als die Regel für alle religiösen Ueberzeugungen zu approbiren sein.

Aber das Wahrheitsmoment wird überboten, wenn die Kluft zwischen Glauben und Wissen, zwischen religiösem und Welt-Erkennen systematisch befestigt wird. Die Anwendung wird falsch, wenn sie auf einen Dualismus hinausläuft, der für die persönliche, sittliche Einheit des denkenden Subjekts unerträglich wird. So gewiß es ein und derselbe Gott ist, von dem die Schöpfung sowohl als die Erlösung ausgeht, ein und derselbe Gott, der den Menschen zum Erkennen der Welt wie zur Empfänglichkeit für die Offenbarung disponirt und qualificirt hat: so gewiß ist ein unauflöslicher Dissensus zwischen der Wahrheit auf dem einen und der auf dem andren Gebiete von vornherein als ausgeschlossen, als unmöglich zu erachten. Durch die h. Schrift N. und N. T. zieht sich bei aller Klage über das natürliche d. h. in der Schriftsprache das unter dem verkehrenden Einfluß der sündlichen Willensrichtung stehende Menschenherz, welches mit hörenden Ohren nicht hört und mit sehenden Augen nicht sieht, der Parallelismus zwischen beiden Gebieten; und Röm. 1, 19 wird von der Offenbarung Gottes in der Schöpfung der Welt und ihren Werken vor, neben und außer der Offenbarung Gottes in Christus geredet. Ja nach dieser paulinischen Stelle (v. 20) liegt es nicht an der Natur der

Offenbarung in der Schöpfung, sondern am Menschen, wenn er daraus der unsichtbaren Kraft und Gottheit nicht inne, nicht intuitiv inne wird. Es wird der frappante Ausdruck gebraucht: das Unsichtbare wird gesehen: „τὰ ἀόρατα καὶ δοῦνται“ und zwar „ροούμερα καὶ δοῦνται“: das Unsichtbare wird geistig angeschaut, und dieses geistige Anschauen wird unmittelbar ein Erkennen Gottes, des einen, lebendigen Gottes (*γινόντες τὸν Θεόν*), genannt (v. 21). Werden wir nun dem gewählten Ausdruck zu Folge nicht an ein Erkennen durch logische Schlüsse nach Analogie etwa der Beweise vom Dasein Gottes, sondern an ein intuitives zu denken haben, das Welterkennen bildet die Vermittelung, und darauf kommt's mir an. Daß der Mensch auf dem Wege des Welterkennens nicht zu der Intuition Gottes kommt, liegt aber weiter nicht an einem angeborenen Mangel, sondern ausschließlich und ausdrücklich an einer erworbenen Verkehrtheit, an seiner Willensrichtung. Es wird aber sogar diese eigenwillige Verkehrtheit, welche den Menschen hindert, aus der Welt Gott zu erkennen, nicht auf die Erbsünde zurückgeführt und ihren generellen Folgen zugeschrieben. Unter dem Banne der Erbsünde standen nach der Schrift Heiden und Juden, aber nur von den Heiden im Unterschied von den Juden wird dieser Mangel an intuitiver Erkenntniß Gottes ausgesagt, also ihrer besonderen Verkehrtheit zur Last gelegt.

Danach wird sich das Facit nicht anfechten lassen, daß nach paulinischer Fassung der Mensch nicht von Natur dazu unfähig ist, auf dem Wege des Welterkennens Gottes intuitiv inne oder aber in seiner Gotteserkenntniß gefördert zu werden, das Facit, daß das Welterkennen nicht schlecht-hin ungeeignet ist, der Gotteserkenntniß Hilfsdienste zu leisten, und daß danach die entgegengesetzte Behauptung Ritschls, welche für seine Theologie maßgebend wird, die

principielle Isolirung beider Gebiete, der schlechthinige Verzicht auf das Weiterkennen für die Gotteserkenntniß, die apostolische Lehre gegen sich hat.

Nicht zu gedenken, daß der Herr mit Vorliebe auf die Natur exemplificirt, daß Paulus in Athen die natürliche Erkenntniß der Heiden als Stütze für seine Predigt verwendet, daß Johannes es nicht verschmäht, mit den Mitteln der zeitgenössischen Philosophie oder doch in Anlehnung an dieselben die Ewigkeit des Gottesohnes deutlich zu machen.

Daraus folgt, daß eine souveräne Ignorirung der Ergebnisse der Weltwissenschaft und etwaiger Deutungen derselben zu Ungunsten der religiösen Gewißheiten der Theologie nicht privilegiert werden kann. Sie darf sich nicht mit Ritschl um so stärker auf die Wahrheit der göttlichen Vorsehung verlassen, je weniger sie sich der Gefahr aussetzt, durch eine wissenschaftlich geartete Untersuchung auch vielleicht in ihrer Erkenntniß unsicher zu werden (III, 577), sondern es liegt ihr ob, in der apriorischen Gewißheit von der nicht nur subjektiven, sondern objektiven Gültigkeit der Wahrheit die entgegenstehenden Bedenken als solche zu widerlegen, und es gehört zu ihrem Glauben an die Wahrheit, daß sie das thut. Es kann ihr nicht zugemuthet werden, auf dem Wege der wissenschaftlichen Analyse den Inhalt ihres Glaubens zu finden oder direkt zu beweisen. Das wäre eine Zumuthung, welche den religiösen und auch den intuitiven Charakter verleugnete. Aber es muß allerdings von ihr erwartet werden, daß sie die gegnerischen Behauptungen wissenschaftlich entkräftet und den religiösen Wahrheitsbesitz immer von Neuem dagegen sicher stellt. Es genügt einem glaubensgewissen, wissenschaftlich Gebildeten von heute nach meinem Urtheil nicht, mit Ritschl zu sagen: „Was Wunder, wenn die Naturforscher, welche die Unrichtigkeit des teleologischen

Argumente nachweisen, deshalb auch die Ungültigkeit des religiösen Gebrauchs dieser Formel behaupten, da in der Theologie zur Rechten wie zur Linken der Glaube an die göttliche Vorsehung für das Resultat der populären oder wissenschaftlichen Naturerkenntniß ausgegeben wird!“ (III, 580) und diesen Glauben nur innerhalb des christlichen Vorstellungskreises für gültig in Anspruch zu nehmen. Sondern er wird seine religiöse Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der Dysteleologie auch wissenschaftlich feststellen wollen.

In dieser principiellen Gleichgiltigkeit gegen das Welt-erkennen Seitens der Ritschl'schen Theologie sehe ich eine Gefahr für die Kirche, eine Gefährdung der Gewißheit, aber selbst der Wahrhaftigkeit der religiösen Ueberzeugung. Es ist die Ueberbietung eines an sich berechtigten Anspruchs, berechtigt zumal im Gegensatz zu dem „dialektischen Prozeß“ der Hegel'schen Philosophie, der die Gemüther noch beherrschte, als Ritschl studirte. Das theoretische Erkennen wurde damals nicht bloß überhaupt als die werthvollste Funktion des Geistes, sondern auch als diejenige dargestellt, welche die Aufgabe der Religion aufzunehmen und zu erledigen habe. Das vermag es nicht. Aber die dem gegenüber so berechtigte Betonung des subjektiven Moments verfällt doch nun wieder in das andre Extrem, wenn sie in dem religiösen Vorstellungskreise die objektiven Verhältnisse des Weltlebens ganz ignoriren, wenn selbst die Theologie das Welterkennen principiell aus ihrem Beobachtungskreise ausschließen und als nicht ressortmäßig unberücksichtigt lassen soll. Es ist diesem Princip schwerlich ein langes Leben zuzutrauen, denn es ist auf systematische Selbstauszehrung angelegt und auf die Isolierzelle zugespitzt. Oder man müßte besorgen, daß, wenn erst um die Gründung der Schule nicht mehr gekämpft zu werden brauchte, das war=

nende Schleiermacher'sche Schreckgespenst einer Zeit, in der das Christenthum mit der Barbarei und die Bildung mit dem Unglauben zusammengehe, sich zu Fleisch und Blut verdichte, nicht unter denen, welche heute mit allem erdenklichen Fleiß und Scharfsinn die neue Burg zu festigen suchen, aber um so gewisser unter denen, die das Erbe als die erwünschte Domaine des „dolce far niente“ antreten dürften.

2. Die Ritschl'sche Theologie nach ihrem erkenntniß-theoretischen Werth oder Theologie und Metaphysik.

Ritschl sieht in seiner von der bisherigen und besonders der seiner theologischen Gegner abweichenden Erkenntnißtheorie den Grund aller Mißverständnisse, denen sein System ausgesetzt sei, namentlich auch der ihm schuldgegebenen Ausschcheidung aller Metaphysik aus der Theologie (Th. 30).

War Kant auf dem Wege seiner kritischen Methode zu dem Resultat gekommen: Wir erkennen kein Ding an sich, sondern nur Erscheinungen, so erklärt Ritschl: Wir erkennen nicht, wie die Dinge an sich sind, sondern nur wie sie für uns sind. An sich, abgesehen von ihrer Beziehung zu uns, außer ihrer Beziehung auf unsere, zu unsrer Empfindung und Wahrnehmung sind die Dinge nothwendig unerkennbar für uns (Th. 31). Aber, geht Ritschl nun mit Loge über Kant hinaus, wie sie für uns sind, darin erkennen wir die wirklichen Dinge. Die Erscheinung ist kein Schein, es erscheint in ihr etwas Wirkliches, es erscheint in ihr das Ding, und soweit reicht unsre Kenntniß von ihm; darüber hinaus nicht, über sein Für uns sein hinaus nicht. Ein Urtheil darüber, wie die Dinge an sich sind, geht danach über die Grenze des für uns Erkennbaren hinaus; und daß die bisherige, aus der

Anregung Platons entsprungene, in der Scholastik heimische, von Nitschl „mystisch-metaphysische“ genannte, noch heute vulgäre Erkenntnistheorie diese Grenze nicht respektirt, sondern auf das An sich der Dinge schließt und dieses begreifen zu können meint, das ist der Fehler, den er an ihr rügt, und der Grund, weshalb er ihr den Rücken wendet (Th. 31).

Wenn also in der scholastischen Dogmatik das Wesen und die Eigenschaften Gottes einerseits und die Wirkungen Gottes auf die Welt und das Heil der Menschen andererseits zur Verhandlung kommen, so ist das falsche, vulgäre Erkenntnistheorie. Man kann von jenen Nichts wissen ohne diese, nur wissen in diesen.

Oder wenn die Mystik das An sich der Seele, das in sich geschlossene Leben des Geistes, als den Ort der unio mystica, von den Thätigkeiten der Seele, von den Funktionen des Geistes unterscheidet, so ist das falsch. Wir wissen Nichts von einem An sich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Funktionen, in denen er thätig, lebendig und sich als eigenthümliche Werthgröße gegenwärtig ist (III, 21).

Wer wie Professor Frank in Erlangen Gott als das Absolute zu denken vorgiebt, oder wie Professor Luthardt in Leipzig von Wesensbestimmtheiten Gottes an sich lehrt, befolgt, sagt Nitschl, die falsche Metaphysik des vulgären Menschenverstandes, welche dadurch noch keine wissenschaftliche Wahrheit ist, daß sie bis auf Christian Wolff hin in den Lehrbüchern der Metaphysik ihren Platz gefunden hat (Th. 32). Man kann von Gott Nichts wissen, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen, aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre. Und auf diese und nur auf diese Metaphysik, die das behauptet, verzichtet Nitschl.

a. Philosophische Instanz gegen die Ritschl'sche Erkenntnistheorie.

Diese Erkenntnistheorie, die *conditio sine qua non* des ganzen Ritschl'schen Aufbaus, ist blendender als wahr. Sie scheidet nach meinem Urtheil besonders an folgenden Erwägungen, zunächst einer philosophischen.

Die Beziehungen, in welchen die Dinge zu uns treten, zumal die Funktionen, in welchen geistige Potenzen, geistige Größen, geistige Wesen, auf die die Anwendung gemacht wird und um die sich's hier handelt, thätig sind und sich uns äußern, erfolgen durchweg nacheinander. Kein Ding, am allerwenigsten ein geistiges Wesen erschöpft alle Möglichkeiten, sich zu äußern, auf ein Mal, in einem und demselben Moment, sondern immer nacheinander. Ein Eindruck folgt dem andern. Auch wenn es anders wäre, wenn die Funktionen seitens des Dinges *uno actu* möglich wären, ein Fall, der sich der empirischen Feststellung entzieht, das rapportirende, davon afficirte Subjekt könnte sie doch nur nacheinander empfinden u. in Folge dessen auch nur nacheinander wahrnehmen. Jeder einzelne Eindruck hinterläßt ein Erinnerungsbild in der Seele. Enthielte nun dieses Erinnerungsbild schlechtthin Nichts weiter, als den jeweiligen Einzel-Eindruck, so könnte man mit Ritschl schließen: Die Dinge gehen, wenigstens für unser Erkennen, in den Funktionen auf. Wir wissen Nichts von den Dingen über oder hinter den Funktionen, in denen sie thätig sind.

Das Erinnerungsbild enthält aber thatsächlich regelmäßig noch einen andren Zug. Die Seele empfängt keinen Eindruck, ohne ihn unmittelbar auf eine Ursache zurückzuführen und mit ihr zu verbinden. Sie thut das mit der Nothwendigkeit des Denkgesetzes, welches für sie gilt, aber sie befindet sich dabei auch in Uebereinstimmung mit dem

Causalitätsgesetz*), welches allgemeine Gültigkeit hat. Sie erkennt also in dem ihr gewordenen Eindruck nicht nur diesen, sondern auf denknothwendigem und objektiv gültigem Wege zugleich die causa efficiens, auf die sie die Natur des Eindruckes verweist und zu schließen zwingt.

Diese causa efficiens, das Ding, dessen Funktion wir wahrnehmen, fällt nun aber um so weniger unterschiedslos, auch nur für unser Erkennen, mit dieser, der Funktion, zusammen, als es schon mit dem ersten Eindruck, den die Seele von ihm empfing, irgendwie gegeben war und den folgenden Eindrücken, so sehr dieselben zur genaueren Kenntniß seiner Natur beitragen, zeitlich vorangeht.

Ohne diesen erkenntnißmäßigen Ueberschuß, den das Erinnerungsbild jedes Eindruckes in der Relation desselben auf seine causa efficiens denk- und naturnothwendig mit sich führt, würde eine gemeinsame Herleitung vieler Eindrücke aus einer und derselben Ursache für unser Erkennen gar nicht möglich sein. Denn die Erinnerungsbilder der einzelnen Eindrücke, welche von einem und demselben Dinge herrühren, aber von uns nacheinander empfunden und wahrgenommen werden, würden ohne Zusammenhang in der Seele neben einander liegen.

In diesem erkenntnißmäßigen Ueberschuß ist ein Wissen von den Dingen unsrerseits aufgewiesen über oder hinter ihren Funktionen.

Endlich aber, meine Herren, diese Erinnerungsbilder selbst, welche erfahrungsmäßig Jahre, ja Jahrzehnte lang in der Seele latent sein können, ehe sie uns wieder, und zwar ohne nachweisbare direkte äußere Anregung, zum Bewußtsein kommen und damit zu uns in Beziehung treten, sind in dem kürzeren oder längeren Zeitraum ihrer Latenz

*) Der Ausdruck im herkömmlichen Sinne, nicht mit Rücksicht auf den Naturmechanismus beschränkt gemeint.

ein Beweis dafür, daß es ein Sein der Seele auch für unser Erkennen giebt, welches in ihren Funktionen, in ihren Beziehungen zu uns nicht zu Tage tritt und also auch in ihnen nicht aufgeht.

b. Theologische Instanz gegen die Nitschl'sche Erkenntnistheorie.

Zu dieser philosophischen, wie ich meine, entscheidenden Instanz gegen die Nitschl'sche Erkenntnistheorie kommt eine theologische von nicht geringerem Gewichte. In ihrer Anwendung auf Gott lautet die Theorie: Wir wissen Nichts von Gott abgesehen von seiner Offenbarung.

Nun gehören zur Offenbarung immer zwei: Einer, der offenbart, und Einer, der sich offenbaren läßt. Beides braucht durchaus nicht immer zusammenzufallen, und die biblische Geschichte lehrt zur Genüge, daß es vielfach nicht zusammenfällt, daß die göttliche Offenbarung auf unempfindliche Herzen trifft und die göttliche Heilsabsicht an ihrem Widerstreben scheitert.

Der verheißene Messias kommt in sein Eigenthum, aber die Mehrzahl der Seinen nimmt ihn nicht auf. Keins seiner augenscheinlichsten Wunder erzwingt und kann sich den Glauben erzwingen. Der geheilte Blindgeborne wird von den Juden gesehen; sie überzeugen sich mit peinlicher Gewissenhaftigkeit, daß es wirklich derselbe ist, der vorher blind war und nun sehend ist, und unter dessen heilender Hand er die Sehkraft erlangt hat, und — glauben doch nicht! Joh. 9. Der erschienene Mittler steht rathlos vor dem unheiligen Geschlecht seiner Tage: „Darum hört Ihr nicht, denn Ihr seid nicht von Gott!“ Joh. 8, 47; und sein Auge ruht feucht auf Jerusalem: „Ihr habt nicht gewollt!“ Matth. 23, 37. An der Offenbarung allein liegt's also nicht. Wie sich der Mensch zu ihr verhält, beruht nicht auf einem Akte der Willkür, einer Laune des Augen-

blicks, einem Einfall oder einer Stimmung, die ebensogut eine andre sein könnte. In dem Verhalten des Menschen zur Offenbarung tritt vielmehr eine eiserne Consequenz, eine unerbittliche Folgerichtigkeit seines ganzen bisherigen Lebens zu Tage. In der Gesammtrichtung des Menschen liegt der verborgene Grund, der letztlich entscheidende Grund, liegt das Geheimniß des Glaubens und Unglaubens. Es würde keine Offenbarung in aller Zeit zur Geltung und Anerkennung unter den Menschen gekommen sein, wenn sie nicht dem tiefsten Bedürfen der Menschenseele genügt hätte und im Grunde des Herzens als die erkannt oder noch richtiger gefühlt — denn die tiefsten Wahrheiten werden immer gefühlt — worden wäre, welche diesem ihren innersten Zuge entspricht. Ja jede Offenbarung, auch wenn wir sie nicht gerade ablehnen, uns vielleicht sogar zu ihren Gläubigen zählen, bleibt uns so lange äußerlich, bis unser Gewissen sie bestätigt, sie unbedingt und mit dem ganzen Nachdruck seiner Stimme und seines Urtheils gut heißt. In diesem Gewissensurtheil liegt danach ein Selbsturtheil vor, welches nicht aus der Offenbarung herrührt, sondern ihr vielmehr selbständig gegenüber steht, ihr vorangeht und dennoch unser Verhalten zu Gott zu seinem Inhalt hat. Nach Joh. 3, 21 werden in Gott gethane Werke, τὰ ἔργα ἐν Θεῷ εἰργασμένα, die Bedingung für das empfängliche Verhalten gegen die Offenbarung genannt, gehen ihr also voran. Damit ist ein Wissen von Gott unsrerseits aufgewiesen abgelehnt von seiner Offenbarung. Denn daß der Inhalt des Gewissens nur etwas in dem Gemeinschaftsleben Erworbenes sei, wie Nietzsche lehrt („Ueber das Gewissen“ 1876 S. 20), und so indirekt doch wieder auf die Kunde von der Offenbarung zurückgeführt werden könnte, wird durch die Thatsache widerlegt, daß jeder Fortschritt im religiösen Erkennen, daß jede höhere Stufe der

religiösen Entwicklung, daß jede neue Offenbarung sich immer vor dem Gewissen legitimiren muß und thatsächlich hat legitimiren müssen, um Boden zu finden, und doch andererseits bei der Gemeinschaft, an die sie sich wendete, zuerst überwiegend Widerstand gefunden hat. Das Gewissen, das sie bejaht, kann daher seinen Inhalt nicht der Gemeinschaft entnommen haben, die sie überwiegend verneint.

c. Luther ist kein Vertreter

der Ritschl'schen Erkenntnißtheorie.

Aber Ritschl beruft sich für seine Erkenntnißtheorie auf Luther (III, 6)? Gedanken Luthers, wie die, daß eine Erkenntniß des Wesens Gottes als solchen, in der Manier der Scholastik, heillos und verderblich sei, daß die Erkenntniß des Gnadenwillens Gottes nur als Correlat der Erkenntniß von Christus, daß Christi Gottheit nur in seinem Berufswirken verstanden werden könne, folgen alle, sagt Ritschl (Th. 55), „der Regel der Erkenntniß, daß die Sache in ihren erscheinenden Wirkungen, also daß eine geistige Person in ihrem offenbaren Willen da ist und gegenwärtig ist.“

Aber daß eine Sache in ihren erscheinenden Wirkungen, daß eine geistige Person in ihrem offenbaren Willen da und gegenwärtig ist, leugne ich auch nicht. Dagegen bestreite ich, daß sie nur darin da ist, daß sie, daß ihr Dasein, auch für unser Erkennen, darin aufgeht, und damit bestreite ich, und das ist die Pointe, daß die Formel als Regel gilt und als die Regel der Erkenntniß behauptet und geltend gemacht wird.

Jene gelegentlichen Aeußerungen Luthers sind ja so berechtigt wie verständlich im praktisch paränetischen Interesse; sie verdienen in dieser Richtung noch heute alle Würdigung. Aber sie sind schlechterdings ungeeignet, als Inhalt für eine Erkenntnißmethode zu dienen.

Anders verhält es sich auch nicht mit der Stelle aus der Erklärung des ersten Gebotes im großen Katechismus, welche Nitschl als Stütze seiner These so schätzt, daß er sie wiederholt zum Abdruck bringt (III, 6 und 198). Glücklicher Weise, sagt er (III, 198), habe Luther darin anschaulich gemacht, daß das religiöse Erkennen in Werturtheilen verlaufe. Und was steht da? „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir,“ sagt Luther, heißt: „Du sollst mich allein als deinen Gott haben und verehren.“ Auf die Frage, was denn das bedeute, was denn das heiße, Gott haben aut quid Deus est? lautet die Antwort: „Deus est et vocatur, de cuius bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis, et ad quem quibuslibet adversis rebus atque periculis ingruentibus confugas, ut Deum habere nihil aliud sit, quam illi ex toto corde fidere et credere . . . Haec duo, fides et Deus, una copula conjungenda sunt (Cat. maj. pars I, 1, 2 und 3). Aber, meine Herren, der paränestische Tenor ist doch hier so deutlich und bei dieser Veranlassung einer praktischen Erklärung des ersten Gebotes so am Platze, daß er nicht übersehen werden kann. Es ist ja gar keine Frage, daß die Gottes- und alle religiöse Erkenntniß ihren Werth für uns darin hat, daß wir sie uns aneignen; gar keine Frage, daß Gott haben nichts Andres ist, als ihm von ganzem Herzen vertrauen und glauben. Aber zu diesem ihm von ganzem Herzen Vertrauen ist unbedingt und unerläßlich die zweifellose Gewißheit, auch für unser Erkennen, nöthig, daß er nicht nur für uns, sondern schlechthin da ist.

Bei Melancthon unterscheidet Nitschl die Ausgabe der Loci v. J. 1521 von der von 1535, von der ein Entwurf schon von 1533 existirt, und von der 3. von 1543, die weiterhin besonders 1548 verändert wurde. In der

ersten findet er in der Formel, Christum erkennen heiße seine Wohlthaten erkennen, nicht seine Naturen u. s. w. in scholastischer Weise betrachten, seine, in der 2. die vulgäre Erkenntnimethode im Kampf mit der feinigen und endlich in der 3. Ausarbeitung die vulgäre allein (Th. 55/7). Ein unbefangenes Auge wird ihm aber nicht folgen, sondern den jeweiligen Ausdruck nach Analogie der obigen Formel nur als Application der Heilswahrheit an den Menschen zum Zweck ihrer Aneignung Seitens desselben verstehen und würdigen.

Auch der gesammte reformatorische Sprachgebrauch, den nach Ritschl seine Methode beherrschen soll, von evangelium, promissiones, fides evangelii, fides promissionum, ist nur in diesem Sinne*) zu deuten.

c. Ebensowenig vertritt das N. Testament die Ritschl'sche Erkenntnißtheorie.

Auch dem N. T. ist eine Vorstellung völlig fremd, welche für die Wirklichkeit der religiösen Daten sich auf die Erfahrung beschränkt und darüber hinaus Nichts von ihnen weit und auszusagen wagt. Freilich wird die Nothwendigkeit der subjektiven Aneignung des göttlichen Heils deutlich genug auf allen Blättern betont, und insofern könnte man die Formel „für uns“ auch aus dem N. Testament reichlichst erheben, aber nimmermehr im erkenntnistheoretischen Sinn. Vielmehr ist den neutestamentlichen Schriftstellern Nichts gewisser, Nichts realer, Nichts objektiver, als die Heilsthatsachen, die sie verkünden; und nur dasjenige Verhalten zu Gott, welches der objektiven Realität seines höchsten Gegenstandes vollständig gewit ist, gilt ihnen

*) Auch Conf. Aug. XX, 24, Apol. Conf. III, 20, II, 34 (Schlußsatz) und II, 18 (Schluß des vorletzten Satzes), worauf sich Ritschl (III, 6/7) beruft.

als ein christliches. Sie kennen kein gewisseres Wissen, als das, welches sie in religiösen Dingen haben.

Auch beschränken sie sich gar nicht auf das, was sie gesehen und gehört haben, nicht auf ihre Wahrnehmung und Erfahrung, sondern sie gehen in intellektuellem Bedürfnis darüber hinaus, schließen Folgerungen daran an und gelangen zu recht eigentlich theologischen Fortbildungen des ursprünglich einfachsten Glaubenszeugnisses, die ihnen nicht minder gewiß sind. In diesen ihren Aussagen über die Vermittlung der Weltchöpfung (Joh. 1, 3) und des Weltbestandes (Hebr. 1, 3) durch Christus liegen die Anfänge einer christlichen Metaphysik vor (Vgl. J. Köstlin „Religion nach dem N. T.“, Theol. Stud. u. Krit. 1888. I. 34), nicht zwar im aristotelischen Sinn, auf den sich Nitschl beruft und wonach die allem Sein gemeinsamen Gründe, welche der Unterscheidung von Natur und Geist (Th. 6) noch vorangehen, ihr Gegenstand sind, sondern in dem Sprachgebräuchlichen, in welchem Metaphysik diejenigen Erkenntnisse begreift, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, *μετὰ τὸ γινώσκον*, hinausgehen und darüber Aufschluß erteilen, wodurch jene bedingt ist, oder, populär zu reden, darüber, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht (Schopenhauer, „Welt als Wille und Vorstellung,“ 3. Aufl. II, 180).

Nun verkennen wir nicht, veräumen auch nicht es auszusprechen, daß Nitschl selbst aus seiner Unterscheidung des „Für uns“ und des „An sich“ keine Instanz gegen die Wirklichkeit der Heilthatfachen herleitet und sie ausdrücklich nicht so verstanden wissen will. Vielmehr verweist er die Gegner, die ihn so interpretiren, auf den elementaren Unterschied zwischen dem Erkenntnißgrund und dem Realgrund.

Aber wo sind die starken Geister, die sich gleich

ihm in ihrer Glaubensgewißheit dadurch nicht irritiren und erschüttern lassen, welchen das *ignoramus* nicht in ein *dubitemus* ausklänge und schließlich dazu würde? Nach meinem Urtheil, das will sagen, wie ich von mir aus urtheile, müßte es dazu werden! Und sollte es wirklich die *ultima ratio* für den forschenden Menscheng Geist sein, der alle Gebiete des Daseins zum Gegenstand seines Nachdenkens machen kann, daß er vor den höchsten Fragen des Lebens stehen sollte, wie vor einem verschlossenen Garten, den zu betreten, ja selbst nach dessen Inhalt zu spähen ihm immer verboten bliebe? Daß er mit einem Lutherherzen ringend nach seiner Seelen Seligkeit sich es von Ritschl gesagt sein lassen müßte: der Christ hat die Heilsthatsachen als gegeben anzuerkennen, aber sich aller Versuche zu enthalten dahinter zu kommen, wie es im Einzelnen zu Stande gebracht, wie es empirisch so geworden ist? Und der kirchliche Dienst an der Gemeinde, m. S., mit dieser zwiespältigen Erkenntnistheorie? Doch wozu die Gefahren ausmalen, die ihr Regime zur Folge haben müßte, nachdem sich uns ergeben hat, daß sie philosophisch, daß sie theologisch unhaltbar ist und weder in Luther, wie Ritschl behauptet, noch im N. T. eine Stütze hat.

e. Auch Ritschl's Gemeindebegriff vermag seine Erkenntnistheorie nicht zu stützen. Daß sie aber selbst gestützt werden muß, fühlt auch Ritschl und führt deshalb den Begriff der Gemeinde ein. Es spricht das auch gegen die Erkenntnistheorie, daß sie einer Ergänzung bedarf. Es trifft ja nämlich gar nicht immer zu, daß die Dinge so sind, wie sie für uns sind. Wir täuschen uns in vielen Wahrnehmungen, die unsre Empfindung begleiten, und stellen die Täuschung nachträglich fest. Diese Feststellung erfolgt durch den Vergleich

unserer Wahrnehmungen mit denen vieler. Die Uebereinstimmung beweist, daß die Dinge so sind, wie sie für uns waren, die Nichtübereinstimmung das Gegentheil (Th. 31).

Demgemäß kann man den vollen Umfang der geschichtlichen Wirklichkeit Christi nur aus dem Glauben der christlichen Gemeinde an ihn erreichen (I, 3). Die Gemeinde ist der Gegenstand der Rechtfertigung in der Absicht Gottes und der Einzelne nur im Rahmen der Gemeinde ihr Correlat.

Dagegen beschränkt Luther, wenigstens unbestritten seit 1517, das Problem der Rechtfertigung auf den einzelnen Menschen. Auch Melanchthon und die rechtgläubigen Theologen huldigen der Vorstellung der Einzelrechtfertigung, während Calvin den Rechtfertigungsglauben in dem Rahmen der Gemeinde, deren Haupt Christus ist, als die Anrechnung der Gerechtigkeit desselben darstellt (III, 151).

Diese Einreihung der Gemeinde in den Begriff der aus Gottes Liebe und der Vermittlung Christi abzuleitenden Sündenvergebung hat Nitschl den Vorwurf der Annäherung an den Katholicismus eingetragen (H. Schmidt in den „Theol. Studien und Kritiken“ 1872 S. 368; H. Weiß, ebenda 1881 S. 397; auch J. M. Dörner, „System der christl. Glaubenslehre“ II, 608), und katholischerseits hat man ihm das Compliment gemacht, er glaube auf Grund katholischer Principien (Hettinger, „Die Krisis des Christenthums“ 1881. S. 110). Auch Schleiermacher unterscheidet im Sinne dieses Urtheils, der Katholicismus mache das Verhältniß des Einzelnen zu Christus von seinem Verhältniß zur Kirche, der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältniß zu Christus abhängig. Nitschl erklärt indeß diese Formel für falsch (III, 509) und behauptet, auch für den evangelischen

Christen sei das richtige Verhältniß zu Christus geschichtlich wie begrifflich durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedingt. Geschichtlich, weil man die letztere immer vorfinde, indem man zum Glauben gelange, und indem man nicht ohne ihre Einwirkung dieses Ziel erreiche. Dagegen ist zu erwidern, daß dieses geschichtliche Verhältniß thatsächlich vielfach ein rein äußerliches bleibt und die Herstellung eines Verhältnisses zu Christus nicht zur Folge hat, und daß in den Fällen, wo ein solches Verhältniß zu Christus zu Stande kommt, dies ein durchaus innerlicher, individueller, Einzelvorgang ist, der wohl die gehörte Predigt des Evangeliums voraussetzt, aber ohne ersichtlichen Zusammenhang mit der Gemeinde der Gläubigen und besonders ohne Gefühl davon sich vollziehen kann, während erst das gewonnene Verhältniß die Gemeinschaft sucht und Gemeinschaft bildend wird. Begrifflich soll das richtige Verhältniß zu Christus durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedingt sein, weil keine Wirkung Christi vorgestellt werden könne außer nach der vorausgehenden Absicht Christi, eine Gemeinde zu gründen (III, 509). Aber Sie hören, meine Herren, daß hier vorausgesetzt wird, was bewiesen werden soll. Denn diese angeblich vorausgehende Absicht Christi ist's ja eben, was bestritten wird und in dieser Fassung bestritten werden muß. Daß nämlich Christus die Absicht gehabt hat, eine Gemeinde zu gründen, ist freilich außer allem Zweifel. Aber daß diese seine Absicht der andren vor- und übergeordnet gewesen ist, die Seelen als einzelne zu retten, muß allerdings in Uebereinstimmung mit der gesamten lutherischen Theologie in Abrede gestellt werden.

Nitisch legt es Melanchthon zur Last, daß in der lutherischen Dogmatik die Voraussetzung zur Geltung gekommen sei, der Einzelne sei das direkte Correlat der Rechtfertigung in der Absicht Gottes und könne sich dessen

unmittelbar, ohne Vermittelung des Gedankens der Gemeinde, versichern (III, 509). Melancthon habe sich niemals auf den Gedanken eingelassen, der von Luther in den Katechismen vertreten sei. Nitschl beruft sich darauf, daß auch nach der lutherischen Dogmatik die Rechtfertigung des Einzelnen durch die Verkündigung des Evangeliums nothwendig bedingt sei und nach dem kleinen lutherischen Katechismus (Erklärung zum 3. Artikel) Gott in der Gemeinde — „in welcher Christenheit“ — „mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergiebt“, um festzustellen, daß auch im Sinne dieser Lehrart die Gemeinde der Gläubigen der Rechtfertigung des Einzelnen vorangehe. Denn wie wolle man jene als das ursprüngliche Subjekt des Evangeliums verstehen, wenn man sie nicht zugleich als das ursprüngliche Objekt der im Evangelium fortwirkenden Rechtfertigungsgnade begreife (III, 511)! Aber daß sie das ursprüngliche Subjekt des Evangeliums gewesen sei, ist doch eben wieder die Pointe, die erst festgestellt werden müßte!

Auch bei der Berufung auf den lutherischen Grundsatz von der Bedingtheit der Rechtfertigung durch die Verkündigung des Evangeliums muß doch Nitschl erst selbst hinzufügen, wodurch die Formel für ihn verwendbar wird, nämlich daß diese Verkündigung des Evangeliums der Gemeinde der Gläubigen obliege und von ihr vollzogen werden müsse. Danach müßte man folgern, daß im lutherischen Sinn nicht die Verkündigung des Evangeliums allein, sondern die im Auftrag oder in Vertretung der Gemeinde der Gläubigen geübte Verkündigung des Evangeliums die Rechtfertigung des Einzelnen bedinge, daß also zu der objektiven Voraussetzung der Predigt, wie sie die Schrift fordert (Röm. 10,17), noch die subjektive des Predigenden hinzutreten müßte, das Bewußtsein von seiner

Ausübung im Namen der Gemeinde der Gläubigen. Dieses Bewußtsein müßte aber wieder das andere von der Zugehörigkeit des predigenden Subjekts zur Gemeinde der Gläubigen voraussetzen, was zwar für das Subjekt dringend zu wünschen, aber als Bedingung für die Wirksamkeit der Predigt nicht zuzugeben ist. Die angezogene Stelle enthält in den Worten: „*Ἄρα ἡ πίστευς ἐξ ἀφοῆς, ἢ δὲ ἀφοῖ διὰ ἑνῶτος Θεοῦ*“ auch nicht die leiseste Andeutung von einer anderen Bedingung, als der aus dem objektiven Gotteswort geschöpften Predigt.

Ebenso wenig ist das Citat „in welcher Christenheit“ geeignet, der Vorstellung das Wort zu reden, daß die Rechtfertigung der Gemeinde das prius und die des Einzelnen das sequens sei. Denn in diesem Relativsätze ist ausdrücklich nicht von dem Akt der Sündenvergebung die Rede, der das geistliche Leben des Gläubigen überhaupt erst beginnt, sondern vielmehr von dem Erneuerungsprozeß, dessen das geistliche Leben täglich u. unausgesetzt bedarf. Die Verbindung: „mir und allen Gläubigen“ läßt darüber keinen Zweifel. Als dogmatischer Befund kann danach aus dieser Katechismusstelle nur der Gedanke erhoben werden, daß die schon Gläubigen in der Christenheit ihr geistliches Leben täglich erneuern sollen, nicht aber, daß der erste Anfang ihres Glaubens an die Vermittelung der Gemeinde der Gläubigen gebunden sei. Die Formel, daß der Einzelne nur durch die Gemeinde zu Christus kommen könne, wird auch dadurch für den evangelischen Standpunkt nicht annehmbarer, daß Ritschl daran erinnert, er meine nicht die rechtlich gegliederte, sondern die Gemeinde der Gläubigen (III, 510), aber vollends nicht für sein eigenes System.

Ritschl verläßt bei dieser Einrechnung des Gemeindebegriffs genau genommen seine Methode und bringt dieses Opfer, weil er den Begriff sowohl zur Ergänzung seiner

Erkenntnistheorie als auch zur Stütze für seine Opposition gegen den Pietismus (II, 510)*) nicht entbehren kann. In dem Gedränge, in welches er durch diese Einrechnung geräth, kommt es aber dahin, daß er schließlich nur opfert und Nichts gewinnt. Der Hergang ist folgender: Die Ritschl'sche Erkenntnistheorie erfordert für das subjektive Urtheil des Einzelnen die Controle mit den Urtheilen Vieler. Sie bedarf also für das religiöse subjektive Urtheil des Einzelnen einer Vielheit von religiös urtheilenden Subjekten. Dadurch wird die Einreihung der Gemeinde als einer Vielheit von religiös=urtheilenden Subjekten in den Begriff des religiösen Urtheils nöthig. Die Gemeinde aber als eine Vielheit von Einzelnen ist die rechtlich gegliederte Kirche, und ihre Vermittelung für die religiösen Urtheile in Anspruch zu nehmen, ist katholisch. Um nun dem Vorwurf des Katholizirens aus dem Wege zu gehen, biegt Ritschl den Begriff der Gemeinde als einer Vielheit von controlirbaren Einzelnen, den er braucht, in den andren der Gemeinde der Gläubigen um, den er nicht brauchen kann. Er kann ihn überhaupt nicht brauchen, denn woran soll das religiös=urtheilende Subjekt erkennen, wer von seinen Volks-, Zeit- und Kirchengenossen zur Gemeinde der Gläubigen gehört, da diese ihrer Natur nach unsichtbar ist, um dann festzustellen, ob das religiöse Urtheil Vieler, die zu ihr gehören, mit dem seinigen übereinstimme?

Denn wollte man etwa sagen, es genüge, daß das Subjekt sein religiöses Urtheil überhaupt nur von Vielen bestätigt finde, damit eben hätten diese so urtheilenden Vielen sich als die Gemeinde der Gläubigen dokumentirt: so hätte nach diesem Grundsatz jede Sekte das Recht, das Prädikat der Gemeinde der Gläubigen für sich in Anspruch

*) Die obige Schleiermacher'sche Formel ist ihm „nur der Widerschein der pietistischen Zersetzung des Kirchenbegriffs“ (III, 510).

zu nehmen. Es wäre dann nicht das Urtheil der Gemeinde der Gläubigen der Maßstab für das religiöse Urtheil des Einzelsubjekts, sondern dieses der Maßstab für das Merkmal jener.

Wie aber Ritschl die Gemeinde der Gläubigen in dieser Relation faßt, ausdrücklich nicht als die empirisch gegebene Kollektivseinheit der Einzelnen, sondern als das Ganze, welches ohne Rücksicht auf Zählung der Glieder aus der Heilsabsicht Gottes heraus durch Christus gegründet ist (III, 508), wird sie vollends unbrauchbar, absolut unbrauchbar für seinen Zweck. Denn aus einem Ganzen, in dem die einzelnen Glieder nicht berücksichtigt werden, kann ja ganz unmöglich ein Urtheil von vielen Einzelnen ermittelt werden, welches sich als Controle für das religiöse Urtheil irgend eines Subjekts verwerthen ließe.

Es würde aber dieses Ganze, von dessen einzelnen Gliedern und damit auch von deren religiösen Einzelurtheilen abstrahirt werden sollte, gar nichts Andres sein als die Gemeinde der Gläubigen als solche, als die Gemeinde an sich: ein Begriff, den die Ritschl'sche Methode nicht verträgt und mit dessen Einführung an dieser Stelle sie sich selbst aufgiebt.

Es ändert auch Nichts zu Gunsten Ritschl's, daß im Großen Katechismus II § 45 geschrieben steht: „Haec“ (Christianorum communio) „mater est, haec quemlibet Christianum parturit ac alit per verbum“. Ritschl hat kein Recht, sich darauf zu berufen, denn die Gemeinde als Ganzes abgesehen von den Einzelnen bleibt immer kinderlos, die Gemeinde als solche wird nie Mutter. Und der Vorgang der Heiligung, von dem Luther hier spricht, wird in seinem geschichtlichen Verlauf, nicht in seiner principiellen Bedingtheit von der Christianorum communio hergeleitet. Principiell wird der Heiligungsprozeß vielmehr

ausdrücklich auf die Thätigkeit des h. Geistes zurückgeführt, und wenn Ritschl in dieser Controverse mit H. Weiß „dem Gedächtniß des Herrn Professors“ mit dem obigen Citat „zu Hilfe kommen will“ (Th. 56), so wird es im Interesse der Ermittlung des wirklichen Sinnes der Stelle nicht überflüssig sein, das Citat durch den ihm folgenden Relativsatz zu ergänzen. Es heißt nämlich weiter: „ . . . per verbum, quod Spiritus Sanctus revelat et praedicat, et per quod pectora illuminat et accendit, ut verbum accipiant, amplectantur, illi adhaerescant, inque eo perseverent.“ Darin wird es so deutlich wie möglich ausgesprochen, daß der Heiligungsprozeß in allen seinen Stadien durch die Thätigkeit des h. Geistes*) fortgehend innerlich bedingt wird, ohne welche das Wort unwirksam bleibt, daß danach die Christianorum communio nur als die Trägerin, Inhaberin, Verkündigerin des Wortes, ohne seine Wirkung einzuschließen, dabei betheiligt ist und in keiner anderen Beziehung dabei in Aktion tritt, so daß nicht eigentlich sie, sondern das Wort das Gnadenmittel ist, ohne welches der Heiligungsprozeß nicht vor sich gehen kann. Der Lehrinhalt der Stelle beschränkt sich somit auf den anerkannten lutherischen Satz, daß die Rechtfertigung des Einzelnen durch die Verkündigung des Evangeliums nothwendig bedingt sei, und besitzt keine Tragweite, welche der Ritschl'schen These, daß die religiöse Gemeinde als das Ganze im Gedanken Gottes immer den einzelnen Gliedern vorausgehe (III, 130), zu statten käme.

Auch das N. T. ist der These ungünstig. Joh. 17, 20 heißt es: „Ich bitte nicht allein für diese, sondern auch

*) Daß Ritschl Apol. II, 34: „sine spiritu sancto“ schlechtweg mit: „außerhalb der Gemeinde der Gläubigen“ übersetzt (III, 7), thut er auf seine Gefahr im Interesse seiner These. Ein Recht dazu besteht nicht.

für die, welche um ihres Wortes willen an mich glauben werden“: „περὶ τῶν πιστευσόντων“, wobei man schlechterdings nur an die vielen Einzelnen, nimmermehr aber an einen noch unausgefüllten Gemeinderahmen denken kann. Die Vorstellung ist offenbar die der Ritschl'schen gerade entgegengesetzte, nämlich daß die Jünger durch die Verkündigung andere Einzelne gewinnen werden und daß so u. dadurch sich die Gemeinde bilden und erweitern solle. Also die Gemeindebildung ist das sequens, aber nicht das antecedens in der Absicht Christi.

Dem entspricht endlich der wirkliche Sachverhalt. Wollte man das Wesen der Religion in den Bestand eines Gemeinwesens setzen, so müßte man anerkennen, daß dann die christliche Religion im N. T. noch sehr unfertig sei. Das Christenthum, sagt J. Köstlin a. a. O. S. 18, hat hier seine objektiven Grundlagen in Gott und Christus und den göttlichen Heilsthatsachen; seine wirkliche Existenz aber hat es in dem darauf sich gründenden frommen Leben und Verhalten der eben hierin zugleich unter sich verbundenen Subjekte.

II. Der Aufbau.

Daß die Absicht Christi auf die Gemeinde für Gegenwart und Zukunft gerichtet sein soll und nicht auf die 12 einzelnen Jünger und die folgenden Vielen, motivirt Ritschl mit dem Satz: „denn zu dieser Vorstellung reicht keine menschliche Denkkraft aus“ (III, 509). Mit der „menschlichen Denkkraft“ ist also die Christi gemeint.

1. Die Person Christi.

Jesus, heißt es (III, 309), kann, sofern er geboren ist, von keinem Menschen unterschieden werden. Seinen eigenthümlichen Werth hat er in der Weise, wie er seine geistigen Anlagen durch sein alle Menschen überbietendes Selbstbewußtsein beherrscht und durch seinen Willen auf

seine persönliche Bestimmung hinausgeführt hat (III, 309). Der volle Umfang der gemeinschaftlichen Bestimmung der Menschen, in der ihr Unterschied von aller Natur und ihre Herrschaft über die Welt erreicht wird, ist zuerst in dem Selbstbewußtsein Christi gewonnen und durch ihn offenbar und wirksam geworden. Die geistige Freiheit gegen die Natur hat Christus in vollendetem Maße erlebt und die sittliche Gemeinschaft im denkbar höchsten Umfang insofern verwirklicht, als er sein Leben in dem Berufe der Stiftung des Gottesreichs geführt hat, ohne eine Abweichung davon zu begehen, beides in der Kraft seiner bis dahin nicht dagewesenen Gemeinschaft oder Einheit mit Gott (III, 309). Die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt sind im Prädikate seiner Gottheit zusammengefaßt (III, 361). Das praktische Gewicht derselben muß daran erprobt werden, daß sich auf Christus dieselbe Art und dieselbe Stärke des Vertrauens richtet, in welchem wir Gott haben (III, 368). Die Gottheit Christi ist als die Werthbestimmung seiner zu unserem Heil gereichenden menschlichen Leistungen zu begreifen (III, 406). Darauf beschränkt sich das religiöse Interesse an ihr, wie alle Erkenntnisse religiöser Art direkte Werthurtheile, nur in ihrem Werth für uns festzustellen sind. In das Gebiet des so zu sagen uninteressirten wissenschaftlichen Erkennens gehören sie nicht (III, 369). Daraus, daß seine Gegner diesen Unterschied zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen nicht zu machen wußten, leitet Nitsch ihre Opposition gegen seine Christologie her (III, 369). Und doch nennt er es geradezu eine unrichtige Voraussetzung, daß aus dem N. T. eine einhellige Lehre von der Gottheit Christi exegetisch zu erheben sei (III, 371). Der Ausdruck „*πρωτότοκος πέσης κτίσεως*“ „Erstge-

borener jeglicher Schöpfung“ Col. 1, 15 soll nicht im Sinne zeitlicher Priorität vor der Welt zu verstehen sein, obwohl dabei steht: „*ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*“, sondern nach Analogie des betreffenden hebräischen Wortes „Bevorzugter“ heißen. In der unbestimmten Formel *ἐν αὐτῷ*“ liegt, daß Christus der Mittelgrund und der Zweck ist, durch welchen und zu welchem Alles geschaffen ist; und als der Zweck, nach dem Alles sich richtet, ist er Allem voran“ (III, 373). Mit der Vorstellung der Praeexistenz Christi soll hier keine verständige Auslegung zu finden sein (III, 373). Der Ausdruck „*πρὸ καταβολῆς κόσμου*“ Eph. 1, 4 wird nach der Regel gedeutet: *Ultimum in executione est primum in intentione*. Danach sei der Endzweck einer Reihe von Mitteln in der Vorstellung des Urhebers früher als die Mittel; er „gehe als Motiv des Wirkens allen Wirkungen voraus,“ sei dem Urheber durch die ganze Reihe seines Wirkens als Mittelgrund gegenwärtig (III, 374). Christus existire für Gott ewig als derjenige, als der er für uns in zeitlicher Begrenzung offenbar sei. Für uns sei er als praexistirend ebenso verborgen (III, 436), wie als Erhöhter (III, 400). Sein Wirken als solcher, in *statu exaltationis*, müsse als der Ausdruck der permanenten Wirkung seiner geschichtlichen Erscheinung vorgestellt, sein Reden und Handeln als der identische Stoff seines prophetischen und priesterlichen Wirkens angesehen und seine königliche Thätigkeit darin gefunden werden, daß er die Gemeinde der Gläubigen mit jenem Beiden, dem Reden und Handeln, zu gründen und zu erhalten beabsichtigt habe (III, 401). Jesus ist von den Propheten des Alten T. nur graduell verschieden. Er setzt „seine selbstständige Person“ nur „in ein noch engeres Verhältniß zu Gott, seinem Vater,“ als sie (III, 404). Für den Bestand seines sinnenfälligen Daseins ist er von

allen geseglichen Bedingungen des menschlichen Lebens abhängig gewesen. Das Wundergebiet ist zu einem Gegenstande wissenschaftlicher Forschung nicht geeignet, weil uns keine gleichartigen Erfahrungen zu Gebote stehen, um die physischen und psychischen Gründe der Wunderkraft Christi zu errathen (III, 424). Christus ist nothwendig der Einzige in seiner Art; denn ein eventuell ihm materiell Gleicher, gleich an Gnade und Treue, an weltbeherrschender Geduld, wie an Umfang der Absicht und des Erfolgs, würde doch in geschichtlicher, also nur in geschichtlicher Abhängigkeit von ihm stehen! (III, 431).

Dabei wehrt sich Nitschl dagegen, daß von ihm auf diesem Wege die Gottheit Christi doch nicht anerkannt, sondern vielmehr geleugnet werde, weil er sie nämlich nur im Willen, nicht im Wesen Christi nachgewiesen habe (III, 432). Aber, führt er zu seiner Vertheidigung an, der gute Wille sei nimmermehr nur die erscheinende Wirkung der Naturcombination, in welcher Christus von Maria geboren worden sei, nimmermehr nur ein Anhängsel seiner Natur, wie die Annahme des Begriffs von Gott als dem Absoluten seine Wesensbestimmung, den Liebeswillen, zum Anhängsel seiner irgendwie metaphysisch gedachten Natur mache, sondern man solle das Wesen Christi in seinem weltbeherrschenden Willen erkennen (III, 433).

Aber, meine Herren, wenn man dazu auch willig ist, daß Nitschl selbst auf diesem Wege eine Christologie gewinnt, welche mit der der Kirche kaum noch etwas Anderes als den Namen gemein hat und daß insonderheit das Prädikat der Gottheit Christi vollständig um seinen kirchlichen und biblischen Sinn gekommen ist, wird nach dem Mitgetheilten keinem Unbefangenen entgangen sein.

Freilich ist die Hauptsache, daß nach der lutherischen Erklärung des zweiten Artikels, worauf sich Nitschl stützt,

Jesus Christus „sei mein Herr;“ aber das kann er doch nur im Sinne und nach dem Wortlaut derselben Erklärung, weil er „wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren“ ist. Die metaphysische Basis im vulgären Sinne kann auch das religiöse Werthurtheil nicht entbehren und nicht ignoriren.

2. Das Lebenswerk Christi.

Das Lebenswerk Christi ist die vollendete Offenbarung Gottes, über die hinaus keine weitere Offenbarung denkbar und zu erwarten ist (III, 361). Diese endgiltige Offenbarung Gottes tritt in dem Berufsleben zu Tage, welches Christus als das offenbare Urbild der geistigen Beherrschung der Welt durchführt; durchführt zunächst für sich als seinen persönlichen Selbstzweck. Was er überhaupt war und gewirkt hat, ist er in erster Linie für sich. Nur so ist seine ethische Beurtheilung möglich. Ohne das Fürsichsein, sagt Nitschl (III 410), leistet Niemand etwas Ordentliches für Andre. Jesu Leiden, die er durch seine Geduld sich sittlich aneignete, sind Erscheinungen seiner Berufstreue; sie kommen für ihn selbst nur unter diesem Gesichtspunkt in Betracht. Er geht ihnen unter dem Eindruck entgegen, daß, wie sein Auftreten eine unumgängliche Bewährung seines Berufs, so auch der gewaltsame Tod nach Gottes Anordnung zu demselben Zwecke bestimmt sei. Seine Berufsaufgabe war die Gründung der univervellen sittlichen Gemeinschaft der Menschen als das Ziel in der Welt, welches über alle Bedingungen hinausgreift, die in dem Begriff der Welt zusammengefaßt werden (III, 416). Diese seine Berufsaufgabe, die Gründung des Reiches Gottes, kennt Christus als die besondere göttliche Vorschrift für sich, da diese Aufgabe nur unter der leitenden Idee von dem Einen überweltlichen Gott aufgefaßt werden kann (III, 416). Jesu persönlicher Selbstzweck hat denselben Inhalt, welcher

in dem Selbstzweck Gottes eingeschlossen ist, den er eben als solchen gekannt und gewollt hat, demgemäß daß er als der Träger des göttlichen Selbstzweckes im Voraus auch von Gott erkannt und geliebt ist (III, 418; Matth. 11,27). Das universelle sittliche Reich Gottes ist der Endzweck Gottes selbst in der Welt, und diese Idee erst durch Christus geschichtlich gestaltet. So ist Christus diejenige Größe in der Welt, in deren Selbstzweck Gott seinen ewigen Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam und offenbar macht, dessen ganzes berufsmäßiges Wirken also den Stoff der in ihm gegenwärtigen vollständigen Offenbarung Gottes bildet, oder in welchem das Wort Gottes menschliche Person ist (III, 418).

Insofern nun Jesus weiß, daß er den Menschen zu dienen verpflichtet ist (Mc. 10, 42/5), daß das pflichtmäßige Dienen die Form der zu erwerbenden und auszuübenden Herrschaft sei; daß er in der Ausübung seines Berufs den Menschen zu ihrem Besten zu gereichen habe: so ist die Liebe das ihn leitende Motiv, und es wird offenbar: „Gott ist die Liebe.“

Die „Gnade und Treue“ Joh. 1,14 in dem gesamteten Wirken Christi ist die spezifische und vollendete Offenbarung Gottes (III, 421). Gottes Wesen als Geist und Wille und insbesondere Liebe kann in einem Menschenleben wirksam werden, da der Mensch überhaupt auf Geist, Wille, Liebe angelegt ist. Dagegen kann die Stellung Gottes zur Welt, sofern er sie schafft und leitet, direkt nicht in einem Menschenleben, welches ein Theil der Welt ist, zur Erscheinung kommen (III, 421.) Die Macht, welche Christus nach Mt. 11,27 eignet, über die Welt: „*Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου*“ soll mit der Selbstständigkeit des religiösen Selbstgefühls gegen die Welt identisch sein; sie soll keine Wirkungen einschließen,

welche materielle Abänderungen des mechanischen Bestandes der Welt u. der Bedingtheit der socialen Ordnung hervorriefen, sondern es handelt sich dabei nur um veränderte Schägung der Zusammenhänge des natürlichen und geschichtlichen Lebens (111, 124).

Diese Macht Christi und auf Grund dessen später der Christen über die Welt beschränkt sich also auf einen psychologischen Prozeß, der es zu keiner Projektion auf die Außenwelt bringt. Ein Vorgang im Bewußtsein des oder der Mächtigen: das ist Alles!

Das Reich Gottes, jener Endzweck Gottes und Christi in der Welt, heißt „überweltlich,“ wobei aber unter der Welt der Zusammenhang alles nur natürlichen im Unterschied von sittlichen, natürlich bedingten und natürlich getheilten Daseins verstanden wird, und es heißt „übernatürlich,“ aber nur, weil es die natürlichen Gemeinschaften, wie Ehe, Familie und Volk, als sittliche überbietet. Es wird daher durch diese beiden Prädikate dem Reiche Gottes weder ein überweltlicher noch ein übernatürlicher Charakter in dem vulgären, sprachgebräuchlichen Sinne dieser Worte vindicirt; es wird durch sie nicht über die Sphäre des Diesseits hinausgehoben, sondern nur als sittliche Gemeinschaft begriffen. Freilich wird nun im Sinne des Systems nicht daraus gefolgert werden dürfen, daß das Reich Gottes nur einen diesseitigen Charakter habe. Vielmehr richtet sich das religiöse Erkennen seiner Natur und Methode nach, wie Ritschl lehrt, nur auf das Ziel Gottes in der Welt.

Aber der Glaube verträgt diese Resignation nicht, er bedarf der Gewißheit von dem höheren, wahrhaft überweltlichen Ziel, welches das Reich Gottes nach der Lehre der Schrift und der Kirche ihm jenseits dieses Weltlebens in sichere Aussicht stellt.


3. Das Reich Gottes und die Kirche.

Das Reich Gottes deckt sich nach Nitschl nicht mit der Kirche oder der gottesdienstlichen Gemeinde. Reich Gottes sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechts, Standes, Volkes an einander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln, und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervorbringen.

Kirche sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebete ihren Glauben an Gott den Vater oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen (III. 266).

Diese auf Kant zurückweisende Unterscheidung mit ihrem Dualismus zwischen religiösem und sittlichem Handeln ist dem Neuen T. fremd. Das Neue T. kennt und anerkennt kein sittliches Verhalten der Christen, welches nicht religiös bedingt wäre, welches nicht sein Grundmotiv in der Liebe zu Gott hätte, 1 Joh. 4,20. Das Neue T. kennt und anerkennt keinen Gottesdienst, welcher sittlich unwirksam wäre, welcher keine sittlichen Motive enthielte. Die Ausdrücke *λατρεία*, *λατρεύειν* werden nie in einem Sinne gebraucht, welcher gestattete, sie so zu verstehen. Was auch Professor Raftan („Wesen der christlichen Religion“ S. 132) „Gottesdienst im eigentlichen Sinne“ nennt, welcher im Allgemeinen sittlich leer oder gleichgiltig zu sein pflege, ist ein Begriff, welcher dem kirchlichen Missbrauch, solchen Verhältnissen entnommen ist, die ihrer Idee nicht entsprechen. In der Kirche, wie sie sein soll, hat er kein Heimathsrecht.

Auch *ἐκκλησία* hat im Neuen T. nicht die Bedeutung der nur zum Gottesdienst im engeren Sinn vereinigten Jüngergemeinde, sondern ist die Gemeinde der „Heiligen“, der in Christo Geheiligten.

Selbst im Alten T. bahnt sich für das ursprünglich enger gefaßte  schon ein weiterer Gebrauch an.

Wo das Neue T. den Ausdruck „Reich Gottes“ gebraucht, versteht es nie darunter eine Gemeinschaft zu sittlichen Zwecken im Unterschied von religiösen Motiven, sondern das auf Christi Versöhnungswerk ruhende Verhältniß zu Gott (Röm. 5,1), zunächst ein Heilsgut, das „ewige Leben,“ und erst auf Grund und in Folge dessen eine Gemeinschaft durchaus religiöser, das heißt aber im Neuen T. immer religiös-sittlicher, Natur (vgl. J. Köstlin „Religion nach dem Neuen Testament.“ Theol. Stud. und Krit. 1888, S. 31).

4. Die Rechtfertigung und Versöhnung.

Die Gründung der Gemeinde durch Christus fällt mit seiner Rechtfertigung und Versöhnung zusammen. Indem er die Sünder rechtfertigt und versöhnt, nimmt er sie auf. Indem Sünder gerechtesprochen und mit Gott versöhnt werden, sind sie zu der Religionsgemeinde Christi umgebildet, d. h. sie haben, wenn auch noch mit Sünde behaftet, das Recht des Zutritts zu Gott (I, 1).

Die Reihenfolge der beiden Begriffe ist ungewöhnlich. Man erwartet sie in der umgekehrten Ordnung: Versöhnung und Rechtfertigung, indem man an Versöhnung Gottes durch Christus und demgemäß an Rechtfertigung von Sündern durch ihn denkt. Aber diese Umstimmung Gottes durch Christus vom Zorn zur Gnade schließt Ritschl aus und deutet das schon durch die Wortstellung im Titel an (I, 2). Unbiblisch nennt er die Annahme eines Gegensatzes zwischen Gottes Gnade und Gerechtigkeit. „Fiat justitia, pereat mundus!“ sei kein religiöser Gedanke, sei nicht die biblische Gottesgerechtigkeit. Diese sei vielmehr sein in sich normales und zum Heile der Glieder seiner Religionsgemeinde folgerechtes Verfahren und sachlich mit der Gnade identisch (II, 111;

§ 14 u. 15). Unbiblisch sei die Annahme, daß irgend eines der alttestamentlichen Opfer, nach deren Analogie der Tod Christi beurtheilt werde, auf die Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade angelegt sei. Vielmehr sollen sie sich unbedingt auf die Geltung der Gnade Gottes gegen die Bundesgemeinde stützen und nur die positiven Bedingungen bezeichnen, welche die Glieder derselben zu erfüllen haben, um die Nähe des gnädigen Gottes zu genießen (III, 439). Auch die bisher sogenannten Sühnopfer, die Schuld- und Sündopfer nach israelitischer Opferdisciplin, sollen nicht im Sinne einer Sühne, einer Versöhnung Gottes mit den Gebern zu verstehen sein und keine Rücksicht auf ihre Sünden einschließen, „da die geseglichen Opfer keine feindliche Stellung Gottes, sondern den vollen Bestand seiner Gnade gegen die Israeliten voraussetzen“ (!) (II, 199). Auf diesem Causalsatze beruht die ganze Bekämpfung der Sühne- und Versöhnungs-idee im Alten und in Folge dessen im Neuen T. seitens Ritschls. Der unlängst aus einem gesegneten Wirkungskreise abberufene Professor Niehm in Halle nennt diesen Satz („Der Begriff der Sühne im Alten T.“ Theol. Stud. und Krit. 1877 S. 63) „eine Verirrung höheren Grades“. Ritschl erwidert ihm darauf, er habe ja selbst vorher geschrieben: die Priester hätten „vermöge der vom Bundesgott aufgerichteten gottesdienstlichen Gnadenordnung ein für alle Mal die Vollmacht erhalten, durch ihre amtliche Mittlerthätigkeit den zu Gott Nahenden schützende Bedeckung vor den Gefährdungen zu erwirken, welche von Gott ausgehen können“ (S. 37). Gewiß, deshalb bringen sie die Opfer und nicht die Geber*) selbst ohne alle priesterliche Mit-

*) Bei blutigen Opfern führte zwar der Eigenthümer das Opfethier selbst zum Altar, legte die Hand auf den Kopf des Thieres und durfte es in früheren Zeiten (Levit. 3,2) sogar selbst schlachten, was indessen auch Priester thun konnten und späterhin wirklich thaten (2. Chron. 29,24). Aber die eigentliche Opferhandlung, das Sprengen, das bei den verschiedenen Opfern verschieden geschah, oder Ausgießen des Blutes war und verblieb von jeher Sache der Priester (Levit. 3,2).

wirkung. Die Priester vermitteln den Zutritt, es liegt ihnen amtlich ob, das Volk vor Gott zu vertreten. Aber das ist doch noch nimmermehr dasselbe, wie das, was Ritschl behauptet. Freilich ist es Gnade, daß ein solches Vermittlungsinstitut überhaupt existirt; aber für den einzelnen Fall, in dem diese Vermittlung erfolgt, entscheidet doch diese unmöglich schon in dem Sinne, daß sie den vollen Bestand der Gnade Gottes verbürge, da eine solche Annahme den Gradunterschied der einzelnen Sünden innerhalb des Geltungsbereiches der israelitischen Opferdisciplin aufheben würde. Daß aber die h. Legislation einen Gradunterschied zwischen den einzelnen Sünden thatsächlich macht, geht unzweideutig daraus hervor, daß sie fünf verschiedene Fälle aufführt, in welchen Schuldopfer (עֹשֵׁן, sacrificia pro delictis, pro noxis) gebracht werden mußten und daß das Schuldopfer für die einzelnen Fälle besonders und für jeden eigenthümlich normirt wird, sowie daraus, daß die Sündopfer (זִבְחֵי חַטָּאת, sacrificia pro peccatis) bei allem wirklich oder scheinbar Zusammentreffenden dennoch als eine von den Schuldopfern verschiedene Art dargestellt werden, wenn auch über das eigentliche Princip der Unterscheidung adhuc sub judice lis est.

Daß der für die Sache terminologische Ausdruck כִּפָּרָה eigentlich nicht *ἀκούσασθαι*, expiare, sühnen, sondern „bedecken“, „verdecken“ heißt, hat lange vor Ritschl 1835 Kläiber in den „Stud. der Würtemb. Geistl.“ VIII, II, 10 ff. vorgetragen; es entscheidet das in keiner Weise gegen den Sühne- und Stellvertretungsbegriff. Denn das Verdeckende vertritt ja in der That die Stelle des Verdeckten dem gegenüber, vor dem die Verdeckung erfolgt. Es kommt nur darauf an, was verdeckt wird. Nach Ritschl ist es die menschliche Persönlichkeit als geschaffene, nach der bisherigen Auffassung ist es die menschliche Persönlichkeit als sündige.

Wenn die priesterlichen Handlungen die Wirkung haben, diejenigen, für welche geopfert wird, „vor dem Angesicht Gottes“ zu bedecken, so soll man sich nach Rücksicht daran erinnern, daß sich durch die israelitische Urgeschichte der Gedanke hindurchzieht, daß man Gottes Angesicht nicht sehen kann, ohne vernichtet zu werden. Allerdings trete der Fall nur bei dem Weibe des Lot ein (1. Mos. 19, 24—26); in allen andren Fällen aber, in welchen Menschen Gott schauen durften, um seiner Gnade versichert zu werden, werde direkt oder indirekt daran erinnert, daß dieses Ausnahmen von der Regel gewesen seien (II, 201). Es soll also nur der Abstand zwischen der Vergänglichkeit der Menschen und der Macht Gottes, der Gesichtspunkt, daß die Menschen Fleisch seien (2. Mos. 32, 20; 5. Mos. 5, 24 ff.) dabei zur Geltung kommen, dagegen erst eine spätere Vorstellung sein, daß Jesaja (6,5) die Befürchtung, durch die Gotteserscheinung vernichtet zu werden, durch die menschliche Sündhaftigkeit begründe (II, 202).

Aber es ist vielmehr, auch nur für den Gedankenkreis des Mosaismus, keineswegs zuzugeben, daß der Abstand zwischen der Vergänglichkeit der Menschen und der Macht Gottes, zwischen dem Menschen als geschaffener Persönlichkeit und dem erhabenen Gott, ohne ethischen Hintergrund eine Rolle spielt. Der Gedanke wäre geradezu schal und mit dem durchaus ethischen Verhältniß, welches das Alte Testament von seinen ersten Blättern an zwischen Gott und Menschen voraussetzt, unverträglich; aber doch nun vollends unter der Voraussetzung des vollen Bestandes der göttlichen Gnade ganz unhaltbar. Es ist vielmehr der tiefste Grund und Sinn dieser Schem, dieser dem alt- und neutestamentlichen Frommen eignen geheimen Furcht, Gott von Angesicht zu sehen, welche letztlich auch dem an das „Allerheiligste“ sich anschließenden Cultus zu Grunde

lag, das Schuldgefühl, und der Abstand, um den sich's dabei handelt, der des heiligen Gottes und des unheiligen Menschen. Entscheidend für den Stellvertretungsbegriff und gegen die Ritschl'sche These ist Levit. 17, 11, wonach das Leben des Opfethiers, welches im Blute ist und mit dem Blute ausgegossen wird, für das Leben der Darbringenden hingegeben wird. Deutlicher bis auf den Ausdruck, denn es werden das Aequivalent und das, wofür es aequivalirt, mit demselben Worte bezeichnet, **נִפְשׁ עַל נַפְשׁוֹתֵיכֶם**, kann die Idee, um die sich's handelt, nicht ausgesprochen werden. Auch das Versprigen des Blutes der Sühnopfer deutet an, daß das Leben in dem Blute verspritzt und so völlig vernichtet werde.

Der Tod Christi hat also nach Ritschl nicht den Werth und Sinn einer Strafgenugthuung, einer stellvertretenden Strafleistung, sondern er ist nur die höchste Probe seiner Berufstreue und wird nur insofern bedeutsam für die Andern (III, 442). Die Nothwendigkeit einer Strafgenugthuung soll keinen Grund in der biblischen Gottesidee haben (II, 443), denn Gott ist die Liebe; und neben dieser komme kein anderer Begriff von etwa gleichem Werthe in Betracht, namentlich nicht der Begriff der Heiligkeit, welcher in seinem alttestamentlichen Sinne, wo er die Momente unnahbarer Erhabenheit, des Befremdens gegen Unreinheit, ohne Auseinandersetzung der Vorstellungen von sittlicher Schuld und der von physischer Befleckung, und leidenschaftlicher Wahrung der Zurückgezogenheit Gottes (II, 91) enthalte, im Christenthum nicht giltig, in seinem neutestamentlichen Gebrauche aber undeutlich sei (III, 255).

Die Idee der Strafgenugthuung entstamme vielmehr dem Grundsatz der hellenischen Religion, daß die Götter die doppelte Vergeltung üben (III, 442). Gott habe die Absicht, die Menschen selig zu machen trotz ihrer

Sünde, es komme nur darauf an, daß sie sich das von Christus offenbaren lassen und sich entschließen, ihm zu nahen. Die Versöhnung besteht danach im Ritschl'schen System nur in einer veränderten Schätzung seines Verhältnisses zu Gott seitens des Menschen, nicht in einer innergöttlichen, objektiven Umstimmung Gottes zu Gunsten des Menschen, wie es die herkömmliche kirchliche Lehre ist.

5. Die Sünde.

Das Erbsündendogma kann Ritschl nicht brauchen, sowohl seiner Methode wegen als auch weil er in Jesus zwar eine sündlose, aber doch menschliche Entwicklung von Anfang an annimmt. Damit mag es zusammenhängen, daß er auch das Problem, welches darin enthalten ist, ignoriert. Sein Einwand, daß die Erbsünde keine Unterscheidung individueller Sünde zulasse, weil alle einzelnen Vergehungen nur als nothwendige Folgen derselben dargestellt würden (III, 445), kann nicht als kirchliche Lehre zugegeben werden.

Daß es eine sündlose Lebensentwicklung geben könne, ist nach Ritschl weder a priori noch gemäß den Bedingungen der Erfahrung in Abrede zu stellen. Denn auch nur durch die Summirung aller Erfahrungen erreichen wir die Ueberzeugung von dem allgemeinen Walten der Sünde (III, 351).

Die Ansicht von dem abgestuften Werthe der Sünde zieht sich durch alle Anschauungskreise des Neuen T. Es ist zu unterscheiden zwischen der Sünde als Unwissenheit und als endgiltiger allgemeiner Widerseßlichkeit gegen das Gute (III, 352). Wo Sünde letzterer Art vorliegt, weiß nur Gott. Praktisch setzen wir die letztere so lange voraus, als wir die Umkehr des Willens noch nicht für ausgeschlossen halten. Die Liebe Gottes als das Motiv seiner Erlösungsabsicht kann sich nur auf die Menschen erstrecken,

deren Sünde von ihm als Unwissenheit beurtheilt wird (III, 357). Das Prädikat der Unwissenheit drückt nur die negative Beziehung aus, daß die Umkehr noch nicht unmöglich ist (III, 356); es enthält also in dieser Verbindung kein Moment, welches die Sünde zu verflachen oder zu verflüchtigen geeignet wäre. Die Unterscheidung überhaupt ist vielmehr bis auf den Ausdruck neutestamentlich und durch Matth. 12, 31. 32 hinreichend verbürgt.

Aber es fehlt ihr, abgesehen davon, daß Ritzihl die Sündenerkenntniß nicht aus dem Gesetz, auch nicht aus dem Gewissensgesetz, sondern nur aus dem Evangelium herleitet und dadurch den Begriff der Sünde erheblich abschwächt, der innergöttliche Hintergrund. Und durch diesen Mangel wird das Schuldbewußtsein in seinem Ernste, aber auch in seiner Wahrhaftigkeit auf das Bedenklichste bedroht. Correspondirt nämlich der Versündigung des Menschen kein Verwerfungsurtheil in Gott; bedingt die veränderte Gesinnung des Sünders nicht auch eine veränderte Stellung Gottes zu ihm: so wird das Schuldbewußtsein zu einem psychologischen Prozeß, zu einem subjektiven Vorgang ohne objektiven Grund. Ja es fällt selbst unter das Prädikat der Unwissenheit, denn es beruht lediglich nur auf der Unkenntniß des Subjekts davon, daß das Verwerfungsurtheil, welches das Schuldbewußtsein als ein göttliches über die betreffende Sünde vollzieht, auf einem Irrthum beruht, da Gott die Liebe ist. Und auf diese Erkenntniß und das ihr entsprechende Ineinklangsetzen des eignen Willens mit dem Gotteswillen beschränkt sich im Ritzihl'schen System genau genommen die Sündenvergebung, die Versöhnung, die Rechtfertigung, welche sachlich synonym sind.

Es ist ein jüdischer und heidnischer Irrthum, sagt Ritzihl mit Recht, aus einer besonderen Calamität auf eine besondere Verschuldung der betroffenen Andern zu schließen

(III, 332). Aber daß das Uebel, welches seinen Ursprung nur in Naturursachen habe, deshalb bei dem Mangel eines Zweckes zufällig sei (III, 327), ist nimmermehr zuzugeben. Schon die Folgerung muß beanstandet werden, daß irgend ein Ereigniß, welches seinen Ursprung nur in Naturursachen habe, deshalb keinen Zweck habe. Die ätiologische oder causale Betrachtung schließt die teleologische nicht aus, sondern ein. Es muß aber auch bestritten werden, daß der Zusammenhang, in welchem ein Ereigniß geschieht oder in den es eintritt, dem Zufall unterliege. Der teleologischen Betrachtung läßt sich so wenig ein Gebiet wie ein Einzelfall entziehen, wenn nicht das Telos des Ganzen gefährdet werden soll.

Man erreicht durch die Versöhnung nach Ritschl eine Veränderung der Selbstbeurtheilung und Haltung den Uebeln gegenüber, welche der Naturzusammenhang, an dessen Gefüge der geschaffene Geist gebunden ist, mit sich bringt (III, 333). Aber diese veränderte Selbstbeurtheilung muß doch mindestens immer mit der Voraussetzung verbunden sein, daß Nichts von alledem, was uns als ein Uebel trifft, zufällig geschieht, sondern daß es irgend wie zu unserem Selbstzweck und zum Weltzweck in Beziehung steht und sich der göttl. Controle und Verwerthung im Interesse des Einzelnen wie des Ganzen nicht zu entziehen vermag.

Paulus hat die Geltung des allgemeinen Todeschicksals von der Sünde Adams abgeleitet. Deshalb, weil dieser Gedanke von dem Apostel gebildet ist, eignet er sich nach Ritschl noch nicht zu einer theologischen Regel. Es soll für unser Urtheil, daß wir zwar sterben müssen, aber daß wir dem Herrn sterben, keinen Unterschied machen, ob wir jenes Schicksal als eine Ordnung der Natur oder als eine Folge der Uebertretung Adams ansehen. Es soll Nichts als Gottes Beschluß und Ordnung theologisch festgestellt werden, als

was an der ewig erwählten Gemeinde des Gottesreichs zur Anschauung kommt (III, 335). Als göttliche Strafe im ursprünglich rein religiösen Sinn wird die Verminderung des Rechts der Gotteskindschaft angenommen (III, 339). Äußere Uebel sind nur unter dem Gesichtspunkt des subjektiven Schuldgefühls als göttliche Strafe zu erweisen. Das ungelöste Schuldgefühl ist nicht sowohl ein Strafzustand neben andren, sondern diese Sache selbst, wozu sich alle äußeren Strafübel nur als untergeordnete Umstände verhalten (III, 340).

III. Die Probe.

Fragen wir endlich nach der Probe, der Beweisung der neuen Lehre im Leben, so hören wir, daß die Gläubigen über die Welt herrschen, nicht im empirischen Sinne, sondern im Glauben an Gottes Vorsehung (III, 573), sofern sie als Gottes Kinder seiner besonderen Fürsorge und Hilfe gewiß sind. Diese Wahrheit gilt für sie nur auf Grund ihrer Versöhnung mit Gott.

Um die Fülle der nächstliegenden Lebenserfahrungen unter den allgemeinen Glauben an Gottes Vorsehung zu begreifen, giebt es keine anderen Organe, als die Geduld und die Demuth (III, 582).

Geduld ist etwas Anderes als Apathie. Geduld in großem Leid wird nicht durch Stillesitzen und unthätige Meditation, nicht durch nüchterne Reflexion und Anspannung der Einbildungskraft, sondern durch berufsmäßige Arbeit erworben.

Demuth, die gangbare Uebersetzung des hebräischen Wortes **עָנָו**, dem Auge gleich, das Alles sieht, nur sich selbst nicht, ist die subjektive Religion selbst, die christliche Religion in der Form der religiösen Tugend, wozu die Geduld als andre religiöse Tugend hinzukommt (III, 592).

Das Gefühl der Schuld gehört nicht zu den nothwendigen Bedingungen der Demuth, da dieselbe auch als Eigenschaft Christi feststeht (III, 591).

Das Gebet ist eine besondere Erscheinung des aus der Versöhnung entspringenden Glaubens an Gottes väterliche Vorsehung und des Entschlusses der Demuth, welche aus der undeutlichen Vorstellung zur deutlichen gebracht wird (III, 596).

In jedem dieser drei religiösen Akte sind die geistigen Grundfunktionen sämmtlich betheiligt, aber im Glauben an die Vorsehung nimmt das Erkennen, in der Demuth das Fühlen, im Gebet das Wollen die leitende und vorwiegende Stellung ein (III, 597). Daß die wortlose Andacht und das Gefühl der Demuth sich zum Gebet erheben, geschieht aus zwei Rücksichten, einmal damit diese religiösen Funktionen von Vielen gemeinschaftlich und übereinstimmend ausgeübt werden, ferner damit der Einzelne sich seinen Vorsehungsglauben und seine Demuth gegen die Hemmungen sichere, welche theils aus der Berührung mit der profanen Welt, theils aus Anlässen des Zweifels an der Sicherheit der eignen religiösen Ueberzeugung hervorgehen. Für die christliche Gemeinde soll das Danken nicht nur die dem Bitten übergeordnete Anerkennung Gottes, sondern die allgemeine Form des Betens und das Bitten nur eine Modification des Dankgebetes an Gott sein (Phil. 4, 6; 1. Theß. 5, 16—18 (III, 598)). Die umfangreichen Verheißungen von Erhörung der Gebete (Matth. 7, 7—11) seien keine definitive Anweisung Jesu an seine Gemeinde, sondern nur als vorläufige Ermunterungen des religiösen Zutrauens zu Gott an den weiteren Kreis der Zuhörer zu verstehen, das Gebet aber als die Erscheinung der Demuth und der Geduld und als das Mittel, sich in diesen Tugenden zu befestigen, zu begreifen (III, 600).

Aber, meine Herren, definitiver kann doch Nichts lauten, als Matth. 7, 7—11! Und Mt. 14, 36 ist kein Beweis dagegen. Es ist die unleugbare Lehre der heil. Schrift, daß wir uns Etwas von Gott erbitten dürfen und erbeten können, daß er sich um unsrer Gebete Willen und durch dieselben event. bestimmen resp. umstimmen lassen will, Etwas zu thun, was er sonst nicht gethan haben würde.

Für diese Flexibilität, Veränderlichkeit des Willens Gottes hat das System Nitschs keinen Platz, und in diesem Interesse interpretirt er die Schrift. Dadurch ermäßigt sich seine Forderung wesentlich, die er für seine Theologie als verbindlich ausgiebt, sämtliche christliche Glaubenssätze aus der h. Schrift als Quelle und Norm christlicher Erkenntniß abzuleiten, selbst ohne Unterscheidung von articuli puri et mixti. Freilich sieht er die neutestamentliche Lehre nur insoweit als normativ an, als sie sich in der Linie der alttestamentlichen religiösen Vorstellung fortentwickelt, und gestattet sich unter dieser Einschränkung eine erhebliche Kritik der Paulinischen Lehre vom Gesetz. Aber weder diese noch die andre Einschränkung, daß als Inhalt der Schriftoffenbarung keine theoretische Belehrung, sondern nur Verkündigung des Willens Gottes betrachtet und erwartet werden könne, kommen dieser Exegese zu Hilfe, welche nur subjektive, psychologische Folgen des Gebetes kennt und zugiebt, welche das lebendige Verhältniß zwischen Gott und Menschen nur in diesem sich bewegen läßt, während jener unbeweglich bleibt. Denn die Vorstellung des Alten und des Neuen Test. ist die des präsenten Gottes, welcher in lebendigem Wechselverkehr mit der von ihm eigens zum Selbstleben schöpferisch ausgestatteten und befähigten Welt regiert, ja der dadurch, daß es nach seinem Willen ein Selbstleben der Welt giebt, auf eine Beweg-

lichkeit seinerseits diesem gegenüber gar nicht verzichten kann. *)

Ohne diese innergöttliche Beweglichkeit kommt auch der von Ritschl sehr entschieden vertretene Begriff der Persönlichkeit Gottes nicht zu seiner vollen Geltung. Mit der Starrheit, in der er diesen Begriff faßt, hängt seine Opposition gegen die Mystik zusammen, womit er gleichzeitig seinem Schriftprincip nicht gerecht bleibt. Nämlich so durchaus berechtigt und begreiflich seine Abneigung gegen die pantheistischen und separatistischen Verirrungen des Pietismus genannt werden muß, und so dankenswerth seine dreibändige Geschichte des Pietismus in dieser Richtung ist: so geht er doch nun wieder viel zu weit und schüttet das Kind mit dem Bade aus, wenn er sich gegen das schriftmäßige Recht des Mystischen in der Religion überhaupt verschließt, und für einen direkten, durch die Gemeinde unvermittelten, unmittelbaren, persönlichen Verkehr des gläubigen Subjekts mit seinem Gott kein Verständniß hat; wenn er die Mystik als ein unterchristliches (Geschichte des Pietismus I, 28), theils heidnisches, theils katholisches Element von der protestantischen Frömmigkeit grundsätzlich fern hält, während man doch vielmehr sowohl in Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre von dem testimonium sp. s. internum als auch mit dem geschichtlichen Verlauf der kirchlichen Entwicklung in der persönlichen, unmittelbaren Gewißheit die eigentliche und letztlich entscheidende Kraft evangelischer Frömmigkeit sehen muß.

Vollends läßt sich das Mystische aus dem Neuen T. ganz unmöglich herausinterpretiren. Denn durchweg stellt das Neue T. das religiöse Verhalten zwar als ein solches

*) Den biblischen Nachweis enthält meine Schrift: „Die göttl. Vorsehung und das Selbstleben der Welt“, Berlin, Wiegandt und Grieben. 1887 (S. 66—142).

dar, welches in menschlicher Gesinnung und Selbstbestimmung sich vollzieht, aber nicht minder als ein solches, welches aus göttlicher Einwirkung hervorgeht. Paulus und Johannes sprechen von einem Leben in Gott. Gottes Geist bethätigt sich als Triebkraft des wahrhaft sittlich-religiösen Lebens, so sehr sich dasselbe nur in Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein documentiren kann. In der biblischen Idee des Geistes erscheint das Göttliche als eine den christlichen Subjekten inwohnende und inwirkende Triebkraft, welche erst alle wahrhaft gottgemäße Selbstbestimmung möglich macht (Vgl. J. Köstlin a. a. O. S. 55).

Wenn es Nitschl für eine Absurdität erklärt, die Heilsgewißheit daran zu knüpfen, daß man den Zeitpunkt und die regelrechten Umstände seiner Wiedergeburt nachweisen könne (III, 609), so wird doch darauf erwidert werden müssen: Dieser Zeitpunkt wird, wenn anders die Wiedergeburt ein wirklicher Vorgang ist, immer in's Bewußtsein fallen, nur daß die Sache damit nicht als erledigt angesehen werden darf. Es bleibt ein Prozeß, der immer wieder erneuert werden muß.

Aber dazu, daß die Wiedergeburt ein wirklicher Vorgang werde und nicht nur als theologischer Titel figurire, gehört allerdings, daß man die *terrores conscientiae* mit Luther gleichfalls als einen wirklichen Vorgang erfährt, als eine zwar innere, aber doch durchaus objektive Thatsache erlebt.

Daß diese Schrecken des Gewissens, daß der ganze Faktor des Gewissens in dem Nitschl'schen System keine Verwerthung findet, darin sehe ich letztlich den Grund, daß es den nothwendigen und berechtigten Ansprüchen an einen theologischen Aufbau nur in formeller, dialektischer Hinsicht entspricht, aber besonders das religiöse Bedürfnis nicht befriedigt.

Damit dürfte es aber auch zusammenhängen, daß, wie nach Ritschl's eigener Erklärung (III, Vorrede) seine Theologie in dem Fachwerk der bisher üblichen Parteitheilungen keinen Platz findet, auch nicht eine der gegenwärtigen theologischen Richtungen mit ihr sympathisirt. Das Gewissen ist das gemeinsam neutrale Gebiet, welches sie alle respektiren und für ihre theologische Arbeit als den unersetzlichen religiösen Maßstab verwerthen. Ohne ihn kann es nach meinem Urtheil — und es scheint, als ob ich mich für diesen Punkt nach dem eben Gesagten auf den Consensus aller bisherigen theologischen Fraktionen berufen dürfte — zu keiner religiösen wirklichen Gewißheit und in Folge davon dann auch zu keiner wahrhaften Religiosität und Frömmigkeit kommen.

Wenn man, wie Ritschl, einerseits das religiöse Glaubensleben in einen subjektiv-psychologischen Prozeß verlaufen läßt und auf denselben beschränkt, den nur eine Vielheit von Andren, die Gemeinde der Gläubigen, mitmacht, und andererseits, wie er, den Kanon vertritt, daß die stärkste subjektive Gewißheit keine Gewähr gebe*): so hat der Glaube seinen Halt nur an der Uebereinstimmung der Andren. Und wenn es nun Thatsache ist, daß diesen andren Mitgläubigen eine ganze und zur Zeit noch immer wesentlich größere Zahl von Nichtgläubigen gegenübersteht, so fällt auch dieser Halt. Ohne das rapportirende Gewissen als Sensorium und Criterium der Wahrheit, als das sittlich-religiöse Centralorgan des Menschen, schwebt alle Religion in der Luft, bleibt dem Subjekt immer etwas Außersichliches, und keine Offenbarung kann ihr diesen Halt ersetzen, um so weniger, als sie sich immer wesentlich,

*) „Hoffnungen und Ahnungen von der stärksten subjektiven Gewißheit . . . enthalten in sich keine Gewähr der Vollständigkeit dessen, was man hofft und ahnt.“ III, 462.

in erster und letzter Linie, an's Gewissen wendet und nur unter seiner Mitwirkung empfangen d. h. angeeignet werden kann (Joh. 3, 20).

Ritschl verwendet den gesammten Apparat der orthodoxen theologischen Termini und nimmt für sich in Anspruch, daß er unter principieller Anerkennung der biblischen Offenbarungsurkunde die Ideen der Reformation, insbesondere Luthers, als die im Wesentlichen richtigen rein und konsequent durchführe. Aber thatsächlich, meine Herren, ist seine Orthodorie unirrationalistisch, thatsächlich rangirt sein System, auf seinen religiösen Werth angesehen, noch nicht in der Linie des älteren Rationalismus oder irgend einer andren Richtung der liberalen Theologie. Denn sie alle haben immer einige feste religiöse Punkte gehabt und behalten und eben in der Pointirung dieser ihre Mission gefunden. Das Erbe ward nie völlig ausgegeben. In dem Ritschl'schen System ist von der ganzen Herrlichkeit Nichts übrig geblieben: lauter Nullen ohne die dazu gehörigen Werthzahlen! Eine veränderte Schätzung: das ist Alles. Ein subjektiv-psychologischer Prozeß ohne ersichtlichen Grund und ohne erkennbaren Halt.

Von den kirchlichen Begriffen, mit denen er operirt, figuriren in seinem System nur die Titel, Worte ihres ursprünglich und sprachgebräuchlich kirchlichen Sinnes völlig entleert; so daß das Ganze einem Fachwerk gleicht, wo alle Fächer täuschende, falsche Ueberschriften tragen.

Ritschl ist nicht gerade zurückhaltend, seine Gegner des „rationalistischen Charakters“ zu beschuldigen (III, 6), und er sieht darin eine Beschuldigung; auch Augustin muß sich den Vorwurf gefallen lassen, die Erbsünde mit durchaus rationalen Gründen aus der Sünde der ersten Menschen abgeleitet zu haben (III, 5), und wer immer noch der sogenannten natürlichen Theologie irgend einen Platz „auf

dem Standpunkte der erlösten Gemeinde Christi“ (I, 5) einräumt, ist von vornherein in dieses Schema eingeschlossen. Aber, meine Herren, in Ritschls eignen System geht Alles, nur den Anfang ausgenommen, natürlich zu, wird Alles empirisch erklärt, läuft Alles auf ein sittliches Ziel, das Reich Gottes im Ritschlschen Sinn, im Unterschied von religiösen Werthen hinaus. Und selbst dieser Anfang, gleichsam das supranaturale Portal, durch das man in den durchaus rationalen Bau eintritt, oder die supranaturale Initiale der ganz empirisch erklärenden Dogmatik, giebt als Anfang dieses Systems zu Bedenken gerechten Anlaß. Trägt nämlich Christus in ihm zwar den Titel der Gottheit, aber eben nur den Titel, ganz und gar ohne den Sinn, den die Kirche mit ihm in dieser Relation verbindet, ist er vielmehr, sofern er geboren ist, von keinem Menschen zu unterscheiden (III, 309), und ist im ganzen Verlaufe des Systems ein unvermittelter, unmittelbarer, persönlicher Verkehr mit Gott für den Einzelnen, für den Menschen nicht möglich: auf welchem Wege und in welcher Weise hat dann Christus seine Offenbarungen erhalten? Und was bürgt uns für die Zuverlässigkeit seiner Offenbarungen, wenn doch die stärkste subjektive Gewißheit keine Gewähr in sich trägt? Non liquet.

Jede Zeit, hieß es im Eingang, muß die Gewißheit von der Wahrheit als der Wahrheit wieder selbst erwerben, um sie zu haben, also auch auf den ihren Wahrheitsinn befriedigenden Wegen. Diesen Wahrheitsinn, ich betone es, den Wahrheitsinn, meine Herren, befriedigt nach meinem Urtheil die Ritschlsche Theologie nicht.



Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01248 1174

